

النبوة

من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ

علي مبروك

النبوة: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ

محاولة في إعادة بناء العقائد

تأليف
علي مبروك



النبوة: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ

علي مبروك

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٢٤٩ ٢

صدر هذا الكتاب عام ١٩٩٣.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

المقدمة

«كل قراءة خيانة مبدعة (للنص).»

يكاد أن يكونَ البحث الفلسفي الراهن، في الإسلاميات وغيرها أيضًا، مستغرقًا بأَسْره — إلا فيما ندر — في نطاق الشروح وتدبيج الحواشي على المتون. ومن هنا، فإن قارئ «الأشعري» أو «ابن سينا» لا يختلف عن قارئ «ماركس» أو «سارتر»؛ فكلٌّ منهما «مريد طريقة» أو نهج واحد، وذلك من حيث إنَّ كلًّا منهما يتصوَّر أن غاية الغايات من بحثِه محصورةٌ في مجرد «عرض» النصِّ المقروء في أفضل لغة شارحة، لا في «قراءة» واعية للنص تلتمس — أساسًا — ما يتجاوزه ويتعدَّاه. إنَّ التجربة المهيمنة على تلك القراءات الشارحة (Paraphrasing) هي تجربة أحادية جدباء. إنها «تجربة النص» فقط، وحتى هذه التجربة تفقد أعظمَ ما تنطوي عليه حين يُقرأ النصُّ معزولًا عن مجمل سياقاته التاريخية التي أنتجَته؛ أعني بالنظر إليه فقط على أنه بناءٌ مغلق لا يُحيل إلى شيء خارج ذاته. لكن من حسن الطالع أنَّ ثمَّة ضربًا آخر من القراءة يتكشَّف عن «مواجهة» بين تجربتَين — تجربة «النص» وتجربة «الشارح» — وهي مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها، على قول «دلتاي».

والحق أنَّ هذا النهج في البحث يبدو كأحدِ النتاجات الجوهرية لحضارة لم تُخلِّف — منذ سنوات إفلاسها — إلَّا التدثُّرَ بالنصوص والشروح على متون الأسلاف. وهكذا لقرون عدَّة لم يتجاوز ما أبدعَته هذه الحضارة إطارَ «التنصيص والتهميش». ويبدو أنَّ هذه الشروح أو القراءات غير الخائنة للنصوص التي جاوزَت كلَّ حدٍّ في أمانتها أو احتذائها للنصوص، قد تبلورَت — تاريخيًّا — من تجربة حضارة لم تُدرك تقدُّمها ونجاحها إلا في الوفاء «لنص»؛ هو القرآن، وذلك بغضِّ النظر عن ضرورة قراءته في ضوء تجربةِ العصر،

أيِّ عصر. إذ النصُّ، أيُّ نصٍّ، يُعَدُّ — طبقًا لتلك الشروح — ذا معنًى ثابتٍ مطلق يمكن التعرُّف عليه من خلال «تجربة عقلية محضة»، مع أنَّ معناه ينبغي النظر إليه على أنه معنًى متجدد يعيش في «قلب التجربة التاريخية» التي تتَّصف بالضرورة بأنها متجددة هي الأخرى.

وفي المقابل ... فإنَّ الطرافة في هذا البحث تكاد تتأتَّى، لا من مخاصمته الشرحَ بوصفه عملية عقلية محضة، بل من تجاوزه إطارَ «الشرح» إلى «التفسير البنيوي»؛ وأعني التماسَ ما يفسِّر «النص» في «بنية»، وإن كانت قارَّةً في النص، على نحوٍ ما؛ ولذا فإنَّ الالتقاء بها يتحقق عبر النص، إلا أنها تقوم خارجَه على نحوٍ جوهري؛ ولذا فإنها تفسِّر النصَّ وغيره أيضًا. ومن هنا يتأتَّى وجهٌ آخر للطرافة، يتمثَّل في «القراءات الخائنة للنصوص»؛ وأعني تلك القراءة التي تتجاوز — بتعبير معاصر — «شعور» النص إلى «لا شعوره»؛ أي بنيته العميقة التي تحتجب خلف ما يعرضه على نحوٍ مباشر. واللافت أنَّ الشرح — في هذا الإطار — لا ينفصل عن التفسير؛ بمعنى أنه ليس ثَمة — في البحث — شرحٌ فقط يتلوه التفسير، بل إن ثمة «مراوحة» مستمرة بينهما. وتقتضي الأمانةُ الإقرارَ بأنَّ الباحث قد استفاد هذين المفهومَين من التراث النقدي المعاصر، ومن «لوسيان جولدمان» خاصة، ولكنَّ ذلك لا يعني أن الفائدة المنهجية قد تأتَّت من «جولدمان» وحده. فالحقُّ أن أصداء عدَّة — هيجيلية وفويرباخية وغيرها — تتردَّد في البحث بقوة.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ البحث — أو الباحث — لم يكن له الخيار في ذلك كلِّه. فالحقُّ أنَّ هذا النهجَ يبدو كأحدِ النتاجات الموضوعية لمعاناة «موقف حضاري متأزِّم». وإذْ تبدَّى أن جوهر «الأزمة» يتأتَّى من غياب «التاريخي» و«الإنساني» في الوعي الراهن لتلك الحضارة، فإنَّ هذا النهجَ قد بدَا كضرورة موضوعية لمحاولة إجلاء ما غاب وإبراز بنائه في الوعي، وذلك عبرَ مبحثٍ خاص، (هو النبوة)، في علم يُعَد — إلى حد كبير — النتاجَ الفلسفيَّ الأصيل لتلك الحضارة؛ أعني علم الكلام. والخليق بالانتباه، هنا، أنَّ البناء التاريخي والإنساني في الوعي الراهن لتلك الحضارة، لا يتحقق باستعارتهما من «الآخر»، بل عبر إعادة بنائهما في ماضي «الذات». وهكذا يكون التجديد «وصلًا» لا «قطعًا»، وتبدو أيضًا «مفارقة» التجديد في كونه انبثاقًا من أعماق القديم.

وقد فرض ذلك على الباحث تقسيمًا معينًا للبحث إلى بابَين، ضمَّ كلٌّ منهما فصولًا؛ إذ بدَا أولًا ضرورة إجلاء الطبيعة الأنثروبولوجية (الإنسانية والتاريخية) للنبوة على العموم، لكي يتسنَّى إمكان الكشف خلف بنائها العقائدي (الثيولوجي) عن هذه الطبيعة

الأنثروبولوجية. وهكذا اختصَّ الباب الأول برصد البناء الأنثروبولوجي العام للنبوة، مستفيدًا من مقولتين — تكشَّفت في الفكر المعاصر أهميتُهما القصوى — وهما «اللغة» و«التاريخ». «اللغة» من حيث تُحيل إلى «نسق» كامن خلفها، و«التاريخ» بوصفه أداةً لتقديم تحليل تكويني لذلك النسق، وبالتالي تتكشَّف إنسانيتُه وتاريخيته في مواجهة تجريد النسق وصوريته الذي تتكشف عنه اللغة.

وأمَّا الباب الثاني، فإنه يختصُّ برصد البناء العقائدي الخاص للنبوة؛ أي برصد بنائها الإسلامي الكلامي. وقد انقسم هذا البابُ إلى ثلاثة فصول، اختصَّ الأولُ منها بالنظر في نشأة البحث العقائدي «الكلامي» في النبوة، تلك النشأة التي لا تنفصل عن تبلوُر النظرية الشيعية في «الإمام»، وكذا عن تيار إنكار النبوة. وقد كان لزامًا إعادة بناء التداعيات التي انتقل فيها الشيعة بالإمامة من كونها نظريةً سياسية فقط إلى كونها عقيدةً دينية طاولَت مقامَ النبوة، وكذلك التداعيات التي تَبلور في إطارها تيارُ إنكار النبوة؛ وذلك من أجل الكشف عن الطبيعة غير السوية التي تَبلور في إطارها ذلك، وبالتالي البحث العقائدي في النبوة. وأمَّا الفصل الثاني من هذا الباب، فقد اختصَّ بالنبوة عند الأشاعرة، وقد اجتهد الباحث، هنا، في قراءة «لا شعور» النسق الأشعري، ورصْد البنية العميقة التي تنتظم شتاتُ مباحثهم في هيكل بنائي. وأما الفصل الأخير من هذا الباب، فإنه يختصُّ بقراءة المعتزلة، قراءةً تَبغي التطوير والإكمال؛ وذلك من حيث إن النسقَ المعتزليَّ يتكشَّف، رغم كلِّ شيء، عن «بنية» يستحيل فهمُها بمعزل عن «التاريخي والإنساني»، ذلك هو قصدُ البحث وغايته.

وأخيرًا، فإنَّ عليَّ الإقرار — بأمانة — بأنه ما كان لهذا البحث أن يتحقَّق على صورته الراهنة، لولا رحابةُ عقلٍ وصدرٍ وعون صادق ونبيل، لاقاه الباحث من أستاذه الكريم الدكتور يحيى هويدي.

الباب الأول

فكرة النبوة ... وبناؤها الأنثروبولوجي (الإنساني) في اللغة والتاريخ

تمهيد

يُعَد مفهوم «اللغة» — بوصفها مدخلًا لتكوين نسق شامل — ومفهوم «التاريخ» — بوصفه إطارًا للفعل الإنساني — من أهم المفاهيم التي زوَّدنا بها هذا القرنُ والقرن الماضي كذلك. ذلك أنَّ المفهومَين قد كشفَا عن خصوبة فائقة اضطرَّت معها الأبحاثُ الفلسفية أن تنهل — ولو بقدر — من مَعِينهما الفيَّاض، حتى إنَّ واحدًا[1] من أحدث التيارات الفلسفية قد انتهَت صياغتُه بدءًا من مجموعة أبحاث في ميدان اللغة. وذلك لأن اللغة — بوصفها فعلًا ارتبط أبدًا بنشاط الإنسان — تُحيل — ككلِّ فعل — إلى ما يتجاوزها ويتعدَّاها؛ فإنها تُظهر — شأن كلِّ فعل إنساني — من خلال نظامها والعلاقات القائمة بين عناصرها — والتي تخضع للتطور المتلاحق — نسقًا وبناءً شاملًا للوجود الإنساني. ولذا، فإنها — اللغة — ليست أبدًا نظامًا إشاريًّا مغلقًا لا يُحيل إلَّا إلى ذاته، كما يراها الفيلسوف التحليلي،[2] بل نظام مفتوح يُظهر نسقًا كليًّا قارًّا خلفه. وعلى ذلك، «فإن الدراسة اللغوية تضعُنا في مواجهة وجود ديالكتيكي وشامل».[3] وإذ تملك اللغةُ تلك القدرةَ على الإحالة إلى وجودٍ

---

[1] المنهج البنائي الذي تمَّت صياغتُه من بحوث فرديناند دي سوسير وكشوفه اللغوية الهامة.

[2] والحقُّ أن إصرارَ فريقٍ من التحليليِّين على ضرورة اصطناع الفلسفة لغةً خاصة غير اللغة العادية، لا يتكشَّف فقط عن كونِ اللغة العادية فقيرةً جدباء، بل — والأهم — عن أنها «داء» الفلسفة، لا «مدخلًا» لها فيما اعتقد البنائيون.

[3] روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٣٠٩. وقد رأى كلود ليفي إشتراوس في هذا الوجود الديالكتيكي الشامل — ربما تأثُّرًا بالمثالية الكانطية — وجودًا خارج الوعي، ولكن ذلك يُعَد تطرُّفًا مثاليًّا أصبح غيرَ ممكن فيما بعد كانط. حيث ناضل هيجل

شاملٍ يتعدَّاها، فإن النظرة العلمية لن تقنع — من اللغة — بمجرَّد المعنى الذي يُشير إليه اللفظُ اللغوي، والذي يتبدَّى للذهن على نحوٍ مباشر، بل ينبغي — خلافًا لذلك — «أن نلتمسَ تحت الكلمات خطابًا أكثر جوهرية»،[٤] أو — بعبارة الغزالي — «نلتمس الحقائق من الألفاظ».[٥] واللافت أنَّ هذا «الوجود الديالكتيكي الشامل»، أو هذا «الخطاب الجوهري» الذي تضعُنا اللغةُ في مواجهته، لا يمكن أبدًا الالتقاءُ به بعيدًا عن اللغة؛ إذ إنه لا يظهر البتَّة بعيدًا عنها، بل لعلَّه بالأحرى لا يتكشَّف في نموِّه وتطوره إلا من خلال علاقته الجدلية باللغة ذاتها. وبالمثل يتكشَّف نموُّ النظام اللغوي ذاته وتطوُّره من خلال علاقته بهذا النسق الشامل القارِّ خلفه أبدًا. وهكذا، فإنَّ اللغة تُنتج المعنى، بالقدر ذاته الذي به يُنتج المعنى اللغةَ. وذلك يكشف عن قصور نظرة «المدرسة العقلية»[٦] إلى معنى اللفظ اللغوي، وكأنه شيءٌ مخزون في الذهن أو العقل، فإن المعنى لا يقوم في العقل أو الذهن فقط، ولكن في تلك المنطقة التي يلتقي فيها العقلُ بالبناء اللغوي ذاته. ولذا، فإنه من غير المجدي النظر إلى المعنى وكأنه شيءٌ مخزون في الذهن، يتم معه اللقاء خارج البناء اللغوي؛ ذلك أن اللفظ أو العلامة اللغوية هي عبارة عن اتحاد — بالمعنى الصوفي — لـ «صورة صوتية»، ألا وهي

بلا هوادة ضد فكرةِ وجودِ شيء — في ذاته — خارج الوعي، حتى لكأن فلسفتَه بتمامها تُعَد بمثابةِ مسيرةِ تحقُّقٍ لهذا الشيء — في ذاته — في الوعي.

[٤] ميشيل فوكو، مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، بيروت، ١٩٨١م، ص٦.

[٥] نقلًا عن محمود رجب، الاغتراب، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٨م، ص٣٣.

[٦] ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال محمد بشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م، حاشية ٦، ص٢٥. وتنطلق هذه المدرسة من القول بأن الإنسان قد قام أولًا بتكوين فكرة عقلية، ثم عبَّر عنها لغةً؛ أي إن اللغة تُعَد فعلًا تاليًا للتفكير؛ «إذ إن للشيء وجودًا في الأعيان أولًا، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، بحيث ما لم يظهر هذا الأثر (أي العلم بالشيء الموجود) في النفس، «فإنه» لا ينتظم لفظٌ يدل به على ذلك الأثر». انظر: الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، طبعة حسين شرارة، بيروت ١٩٦٤م، ص٥٠-٥١. وبيِّن أن هذه النظرة تتجاهل أن التفكير فعلٌ يستحيل تمامًا في غياب اللغة، فلعلَّ توافر نظام لغوي — ولو في صورة بدائية تمامًا — من أهم شروط التفكير إطلاقًا، وكذلك فإنه يستحيل دون التفكير — ولو في أبسط صِوَره — بناءُ نظام لغوي. وهكذا، فإن النظر إلى المعنى الباطن خلف اللغة من جهة، واللغة ذاتها من جهة أخرى، على أن أحدَهما تابعٌ للآخر، يُعدُّ نظرًا قاصرًا يتعامَى عن قصدية اللغة كفعلٍ يُحيل إلى ما خلفه من جهة، كما يتجاهل الطابع اللغوي للتفكير — إن صحَّ هذا التعبير — من جهة أخرى.

«الدال» (Le Signifiant) بـ «تمثُّل ذهني» أو «تصور»، ألا وهو «المدلول» (Signifie).[٧] ومن هنا رأى «ميرلوبونتي» «أن اللغةَ كفعلٍ قصدي، ليست علامةً أو رمزًا لأحد المعاني، بل هي تجسيدٌ وحلول للمعنى، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يهجر البناءَ اللغوي ويعثر على المعنى في مكان آخر، وذلك يؤدي بالباحث إلى أن يركِّز انتباهه على المعنى المحايث أو الباطن في البناء اللغوي».[٨]

وقد بدَت هذه التوطئةُ في اللغويات الفلسفية ذاتَ أثرٍ بالغ في إسلاس قياد الباحث من البدء؛ وأعني أنها وُجِّهت — من الوهلة الأولى — إلى رصد «الجوهري والضروري» القارِّ خلفَ كلِّ «مباشر». ومن هنا لم يقنع الباحث، مثلًا، بالقول بأنَّ معنى لفظ «النبي» هو «المنبئ»، من نبأ أو نبا، أو بالقول بأنَّ معنى لفظ «الرسول» هو «المُرسَل» من رسل؛ ذلك المعنى المعجمي الفقير الذي يتبدَّى أمام الذهن مباشرة، بل آثرَ تركيزَ الانتباه على «المعنى المحايث، أو الباطن في البناء اللغوي». ذلك المعنى الذي لا تقوله الكلماتُ على نحوٍ مباشر، ولكن لا يمكن الوصول إليه بعيدًا عنها. فقد ظهر أنَّ «اللفظ» يُحيل إلى «الفكر» إلى حدٍّ يمكن معه — من خلال التحليلات اللغوية — فهمُ طبيعة الأنساق النظرية المختلفة بصدد النبوة، وتفسير اختلافها، بل والكشف أيضًا عن طبيعة ودور النبوة ذاتها.

بيد أن ثمة ملاحظةً جوهرية أخرى ينبغي ألَّا تفوتَ، وهي أنه إذا كانت الدراسة اللغوية تضع المرءَ في مواجهة النسق أو الوجود الشامل الجوهري، فإن المنحدر الخطر يتمثَّل في التوقُّف عند مجردِ إدراك هذا النسق الشامل والانحصار داخله، بحيث ينتهي الأمرُ إلى صورية كاملة تؤدي إلى النظر إلى هذا النسق أو «الهيكل البنياني على أنه يمثِّل «شيئًا»، ولا يمثِّل تكوينًا معينًا خاضعًا لفعل ما».[٩] وهكذا يئول مفهوم النسق — وهو الخطوة التي لا غنى عنها لالتماس العلم وبنائه — إلى ضربٍ من ضروب الميتافيزيقا المعادية للعلم، ويبدو أن ذلك تناقضٌ لن يفكَّه غيرُ الالتجاء إلى مفهوم «التاريخ» الذي يكشف الآليات والشروط الإنسانية التي تتحكَّم في عملية تكوُّن النسق. وإذن، فإن «التاريخ» هو عامل الانتقال من صورية النسق إلى إظهار الفاعلية الإنسانية التي تَحْكمه. وهكذا تُصنع

---

[٧] زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص٤٩.

[٨] روبرت ماجليولا، التناول الظاهري للأدب، ترجمة عبد الفتاح الديدي، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل ١٩٨١م، ص١٨٤.

[٩] روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة يحيى هويدي، ص٣٠٨.

الدراسة اللغوية في مواجهة «نسق شامل» يطرح التاريخ «تحليلًا تكوينيًّا» له، فينتقل به من «تجريد» الميتافيزيقا إلى «إنسانية» العلم. ومن هنا، فقط، وجب الانتقال من بحثٍ ما تَعْنيه النبوة إلى بحث تاريخها؛ أو الانتقال في هذا الباب من «الفصل الأول» — حيث معنى النبوة — إلى «الفصل الثاني» — حيث تاريخها.

الفصل الأول

النبوة والنبي ... دراسة لغوية

«في الكلمة وحدها ... في اللغة وحدها تصبح الأشياء وتكون.»[1]

هيدجر

أولًا

(١) النبي ... اللفظة العربية

تكاد تتفق جميعُ المصادر اللغوية والكلامية على أنَّ لفظ «النبي» فيه — من حيث الاشتقاق اللغوي — احتمالان؛ «الأول» أن يكون اللفظُ مشتقًّا من النبأ وهو الخبر، فهو المنبئ، وقد سُمِّي به لإنبائه عن الله تعالى، فهو حينئذٍ فعيلٌ بمعنى فاعل مهموز اللام.[2] وقال ابن برِّي: صوابه أن يُقال فعيل بمعنى مُفعِل، مثل نذير بمعنى مُنذِر.[3] كما يصح فيه معنى المفعول لأنَّ الله هو الذي يُنبئه.[4] ولفظ «النبي» في اللغة مهموز، ويحتمل أن تكون همزتُه قد سقطَت،[5] أو أنها أُبدلت ياءً،[6] أو أنهم تركوا همزَه كالذارية

[1] نقلًا عن مارجوري جرين، هيدجر، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت، ١٩٧٣م، ص١١٠٠.

[2] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكته، الهند، ١٨٩٢م، مجلد ٢، ص١٣٥٨.

[3] ابن منظور المصري، لسان العرب، المؤسسة العربية للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة ١٩٦٦م، ج١، ص١٥٦.

[4] محمود الشرقاوي، الأنبياء في القرآن الكريم، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٢م، ص٩.

[5] البغدادي، أصول الدين، استانبول، الطبعة الأولى، ١٩٢٨م، ص١٥٣.

[6] محمود الشرقاوي، الأنبياء في القرآن الكريم، ص٩.

والخابية،[٧] أو أن يُخفف ويُدغم،[٨] ومعروف أن الإبدال والإدغام لغةٌ فاشية عند العرب.[٩] وجمع لفظ «النبي» نُبَّاء، ويقول الجوهري إنه يجمع «أنبياء»؛ لأن الهمز لما أُبدل وأُلزم الإبدال جُمع جمْعَ ما أصلُ لامه حرفُ العلة؛ كعدو جمعه أعداء.[١٠] أما الاحتمال «الثاني» فهو أن يكون أصلُ لفظ «النبي» غيرَ الهمز، فهو مأخوذ من «النَّبْوة أو النباوة»، وهي الارتفاع عن الأرض،[١١] يقال: تَنبَّى فلان، إذا ارتفع وعلا، وهو فعيل من النَّبْوة بمعنى مفعول، والجمع أنبياء، وحينئذٍ يكون معناه الذي يُشرف على سائر الخلق، والرفيع المنزلة عند الله.[١٢] فلفظة «النبي» تُفيد الرفعة، «ولا يقع فيها تخصيصٌ من جهة اللغة؛ لأنها تُستعمل في كلِّ رفعة، و«لكنها» صارت في الشريعة والتعارف مستعملةً في رفعة مخصوصة، حيث لم يُجوِّز السمعُ حصولَها إلا للرسول».[١٣]

---

[٧] محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ترتيب محمود خاطر، القاهرة ١٩٧٦م، ص٦٤٢.

[٨] السيد السند، شرح المواقف (للإيجي)، طبعة بولاق، القاهرة ١٢٦٦هـ، ص٥٤٥.

[٩] أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، تحقيق عبد العظيم الشناوي، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٥٩١.

[١٠] ابن منظور المصري، لسان العرب، ج١، ص١٥٦.

[١١] محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ص٦٤٤.

[١٢] أبو الثناء الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٣هـ، ص١٩٨.

[١٣] القاضي عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج١٥، التنبؤات والمعجزات، تحقيق محمود الخضيري؛ محمد محمود قاسم، القاهرة ١٩٦٥م، ص١٤–١٦. فالثابت أن لفظة «نبي» سواء كان اشتقاقُها من «النبأ»، أو من «النباوة» يحظر تمامًا حصولُها إلا للرسول، وبذلك يبدو أن اللفظة «نبي» قد تعرَّضت لما تتعرَّض له اللفظة أحيانًا من فرضِ قيودٍ دقيقة حول استعمالها، تبلغ حدَّ الحظر، إذا ما ارتبطَت بمسألة دينية؛ «فقد كان البدائي يفرض حظرًا تامًّا على الكلمة إذا ما اتَّصلت بالمقدس Totem، وهذه العادة ليست مقصورةً بحالٍ على المجتمعات البدائية، فهي معروفة في كلِّ البيئات وفي كل أنواع الحضارات بمستوياتها المختلفة، حيث انتشرَت في ديانات مختلفة، منها البرهمية واليهودية والإسلام والمسيحية؛ إذ فُرِض حظرُ الاستعمال هذا، على اللفظ اللاتيني Verbum — أي الكلمة — وذلك بمجرد اكتسابه صبغةً دينية في الفصل الافتتاحي من إنجيل القديس يوحنا: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله» (يوحنا، ١: ١). بحيث لم يَعُد من المستطاع استعماله في معانٍ دنيوية. انظر: ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، سبق ذكره، ص١٧٤–١٧٧. وقد رأى المعتزلة في هذه العادة المتعارف عليها ما يُكرس الانفصال بين «الإلهي» من جهة، وبين «الإنساني» من جهة أخرى؛ وذلك حين أظهروا السرَّ في انصراف لفظ «الخالق» إلى الله سبحانه دون الإنسان، فقالوا إنَّ «العرف والتعارف» هو الذي

وقد تباين موقفُ المتكلمين من هذين الاحتمالَين، فأجمع الأشاعرة — اتساقًا مع نسقٍ شامل ينتظم بناءَهم النظري — على تأكيد اشتقاقِ لفظِ «النبي» من النبأ، أي الخبر؛ إذ «النبي» — عندهم — هو المُنبئ واشتقاقه من النبأ.[14] وقد غالى «الجويني» في تأكيد ذلك الاشتقاق حين أطلق على «النبوة» اسمَ «النبوءة»،[15] باعتبار أن النبيَّ هو المُنبئ من النبأ. ولا يعني ذلك — بالطبع — أن الأشاعرة قد منعوا البتة الاحتمالَ الثاني للاشتقاق من «النباوة». إذ الأمر غير ذلك تمامًا، وجلُّ ما في الأمر، أنَّ الأشاعرة قد تبنَّوا الاشتقاق الأول — من النبأ — لأنه يتَّسق ورؤيتهم الشاملة للنبوة، أو النسق القار خلف الاستخدام اللغوي، ولا يتضح ذلك إلا في مواجهة المعتزلة الذين لم يوافق غالبيَّتُهم — خضوعًا لمقتضياتِ نسقٍ مغاير — على ردِّ لفظ «النبي» إلى «النبأ»، فإنهم قد أوقفوا ردَّ لفظ «النبي» إلى النبأ على شرط همزها؛ «فأما إذا هُمزت فهي مأخوذة من الإنباء والإخبار والإعلام».[16] ولمَّا كان «النبيُّ قد أنكر الهمز بالرغم من جوازه لغةً؛ إذ لا شبهة في هذه القراءة، أعني بالهمز؛ لأنها ظاهرة كظهور القراءة من غير همز ... فاعلم أنَّ لفظة «النبي» تُفيد الرفعة، وهي مأخوذة من النبوة أو النباوة».[17]

وقد ترك هذا التباين — المتعلِّق بالاشتقاق اللغوي — أثرَه على موقفِ كلِّ فريق منهما من التعريف الاصطلاحي للنبوة. ذلك أنه يمكن — قياسًا على التباين اللغوي بين الفريقين — التمييزُ بين تعريفَين اصطلاحيَّين للنبوة، «الأول» يرى فيها «هبة واصطفاءً»،

قصَر هذا اللفظ على الذات الإلهية، كما قصر عليها لفظ «رب» حتى ينتفيَ الإيمان بربوبية سواه. ولما كان مرجع ذلك إلى «العرف والتعارف»، فإنه لا مانع — على الحقيقة — يمنع من وصفِ غيرِه سبحانه بالخلق. انظر: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٨٢م، ص٧٢. فبدَا وكأن الانقسام بين الله والإنسان قد نشأ عن «العرف» بما هو خبرة إنسانية مشتركة، ولا وجود له على الحقيقة، وهذا ما تؤكده تجربةُ اللغة العذراء التي لم تُثقلها خبرةُ العرف بعد.

[14] البغدادي، أصول الدين، ص١٥٣؛ الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، ص١٩٨؛ السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٥.

[15] الجويني، الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٠م، ص٣٠٢.

[16] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص١٤.

[17] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص١٤، فإنه نقل عن «أبي هاشم الجبائي» أن أعرابيًّا نادى الرسول: «يا نبيء الله.» فقال له الرسول: «لست بنبيء الله، وإنما أنا نبي الله.»

والآخر يرى فيها «رفعة وارتقاءً».[١٨] وقد ذهب كلٌّ فريق إلى تبنِّي رؤية اصطلاحية للنبوة تتَّسق ورؤيته اللغوية لها، أو العكس. فانحاز الأشاعرةُ — اتِّساقًا مع ردِّهم لفظةَ «النبي» لغةً إلى النبأ والخبر — إلى تعريف النبوة اصطلاحًا بأنها «موهبة من الله تعالى ونعمة منه إلى عبده، وهي قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده: أرسلناك وبعثناك وبلِّغ عنَّا.»[١٩] إنها هبة من الله، وليست معنًى يعود إلى ذات النبي ولا إلى عرَض من أعراضه، استحقَّها بكسبه وعمله.[٢٠] ذلك أنه لا يُشترط في الإرسال شرطٌ من الأحوال المكتسبة بالرياضات.[٢١] وكأنَّ النبوة حين تكون «إنباءً وإخبارًا» لا يقتضي الأمر أكثر من أن يصطفي الله من عباده مَن يشاء، ويُرسله بهذا الخبر، فإن جوهرها — أي النبوة — «قول» وليس «فعلًا»؛ وذلك لكونها «ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه «أنت رسولي»؛ ولا تئول إلى صفات الأفعال».[٢٢] والنبوة، إذ تكون — في الاصطلاح — مجرد «قول»، فإنه لا بدَّ من ردِّها — في اللغة — إلى الإنباء والإخبار. وأمَّا إذا كانت النبوة — على العكس —

---

[١٨] أظهر كلٌّ من الفكر المسيحي والفكر اليهودي — في العصر الوسيط — وضعًا مشابهًا لهذا الوضع الثنائي لمسألة النبوة عند المتكلمين. بل وقد لاح قدرٌ من التماثل بين رؤيةِ كلٍّ منهما — بصدد هذه المسألة — والرؤية الاعتزالية؛ فقد تساءل القديس توما الأكويني عمَّا إذا كانت النبوة معرفة أم معجزة! وانتهى إلى أنها تقوم — أولًا — في المعرفة ثم المعجزة. انظر: ميخائيل ضومط، توما الأكويني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٦م، ص١١٥. أمَّا موسى بن ميمون — الذي يُعَد أحدَ جسور الوصل الحضاري بين الشرق والغرب — فقد انتهى بصدد المسألة ذاتها إلى آراء ثلاثة، تكاد أن تكون رجعًا وصدًى لمَا ساد الأوساط الفكرية الإسلامية. «الأول» هو رأيُ العوام الذين يعتقدون أن الله يختار مَن يشاء من الناس فيبعثه نبيًّا، ولا فرق بين أن يكون هذا الشخصُ حكيمًا أو جاهلًا، عجوزًا أو صغيرًا، و«الثاني» هو رأيُ الفلاسفة القائل بأنَّ النبوة مَلَكة إنسانية خالصة بلغَت أقصى كمالاتها، و«الثالث» — وهو ما يفضِّله ابن ميمون — يرى أن النبوة غير ممكنة دون تربية وتدريب؛ وبذلك توجد الإمكانية على التنبؤ التي تحوِّلها إرادة الله من القوة إلى الفعل. انظر:

M. Maimonides: The guide of the perplexed, trans by, M. Fridlander, New York, 1956 pp. 219–220.

[١٩] أبو الثناء الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، ص١٩٩.

[٢٠] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م، ص٣١٧.

[٢١] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٥.

[٢٢] الجويني، الإرشاد، ص٣٥٥.

«صفة لفعل»، فإن ردَّها لغةً إلى الإنباء والإخبار، يقوِّض الاتساق المنطقي بين ضربَي المعنى «اللغوي والاصطلاحي»، فينقطع بينهما التواصل ويختلُّ الانتقال. وهنا يتبدَّى الخلاف[٢٣] بين الأشاعرة والمعتزلة الذين نظروا — أعني المعتزلة — إلى النبوة على أنها تُمثِّل — في الاصطلاح — «صفة لفعل»؛ ولذا فإنها — لغةً — تكون «رفعةً وارتقاءً»، لا «هبةً واصطفاءً». إنها «رفعة مخصوصة يستحقها الرسول إذا قَبِل الرسالة وتكفَّل بأدائها والصبر على عوارضها».[٢٤] وهكذا أكَّد عبَّاد بن سليمان المعتزلي أنَّ النبوة هي «جزاء على عمل»،[٢٥] وناصره — في ذلك — الجبائي، وإن كان قد خفَّف بعضَ الشيء من تطرُّفه، بقوله: «إنَّ النبوة ثوابٌ على عمل ونتيجة لمجاهدة واصطفاء الله لأنبيائه، واختصاصه إياهم بالنبوة.» وهو بهذا يلتقي مع الفلاسفة،[٢٦] ولكن يُضيف — متفقًا مع أهل السنَّة —

[٢٣] يكتسب الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة — بصدد تعريف النبوة — دلالتَه الأعمق من الخلاف بينهما حول التصور الأساسي لعلم الكلام. فقد انطلق الأشاعرة في بنائهم للعلم، من أن «الله» هو المفهوم الأساسي — أو الأوحد — الذي يتأسس حوله العلمُ بأكمله، فجاء العلم — بأسره — اجترارًا كاملًا لهذا المفهوم، حتى ليلوح أن العلم لا يقدِّم إلا تصورًا لعالَم ليس فيه إلا الله. ومن هنا أظهروا عجزًا بالغًا فيما يتعلَّق بإمكانية تصوُّر أيِّ جدل بين الله والإنسان، يمكن بناء العلم بدءًا منه. وقد كان هذا ما أمكن المعتزلة إدراكه، فنأَوا بالعلم عن أن يكون اجترارًا لـ «الله» فقط؛ لأن الله غنيٌّ عن العالمين، ومضَوا إلى أنَّ الإنسان هو مناط العقائد وغايتها، وهكذا أدركوا بنيةَ العلم في الجدل بين الإلهي والإنساني، وهذا التمايز في بنية العلم — عند الفريقين — يرجع إلى الدور المتميز الذي لعبَته التطوراتُ الاجتماعية في بناء العلم وتطوره. وهذا ما سنُشير إليه.

[٢٤] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص١٦.

[٢٥] الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م، ج٢، ص١٢٢.

[٢٦] عارض الفلاسفةُ القولَ بأن النبوة هبة واصطفاء؛ لأنهم عدُّوها جزءًا من الأبستمولوجيا، فإنها «أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة ... «بحيث يمكن لأي إنسان» — كانت قوته المتخيلة قوية وكاملة جدًّا، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاءً يستغرقها بأسْرها، ولا أخدمتها للقوة الناطقة — أن تكون له نبوة بالأشياء الإلهية.» انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة محمد علي صبيح، القاهرة، بدون تاريخ، ص٦٨–٦٩. وبالرغم من أن قدرًا من الخلاف يظهر بين المعتزلة — الذين رفضوا القولَ بأنَّ النبوة «هبة واصطفاء»، بدءًا من تحليلاتهم لتعريف النبوة لغةً واصطلاحًا — وبين الفلاسفة — الذين أسَّسوا رفضهم للاصطفاء في النبوة على جدار أبستمولوجي — إلا

أن النبوة يجوز أيضًا أن تكون ابتداءً، وقد أخذ المعتزلةُ المتأخرون بهذا التوفيق.[٢٧] وإذ جعل المعتزلة النبوة — في الاصطلاح — «صفة لفعل»، وجزاءً على عمل، بحيث تأدَّوا إلى أنها «رفعة مخصوصة» يستحقها الرسول لفعل مخصوص، فقد لَزِمهم الأخذُ بمفهوم لغوي يتَّسق ومنحاهم الاصطلاحي؛ ولذلك وقفوا مع رد لفظة «النبي» — لغة — إلى «النبوة والنباوة» بمعنى الارتفاع؛ وذلك كي تُفيدَ اللفظة «الرفعة والارتقاء» — في اللغة والاصطلاح معًا — وبشكل يُصبح معه الانتقال بينهما غيرَ مضطرب أو مختل.

وإذن، فقد بان أن مسألةَ تعريف النبوة تُظهر نوعًا من الإحالة المتبادلة بين اللغة والاصطلاح، بحيث يُحيل «تحليل لغوي» معين إلى تبنِّي «مفهوم اصطلاحي» بعينه، والعكس أيضًا. وليس من شكٍّ في أنَّ هذه «الإحالة المتبادلة» بين اللغة والاصطلاح، ليست مجردَ عملٍ أحرزَته الصدفة وأظهره الحظُّ، بل إنها — بالأحرى — عملٌ يجد تفسيرَه ومغزاه في إطار انتمائه إلى نسق شامل — أو كلية متجانسة — من التصورات، التي تؤلِّف مضمونَ علم الكلام. وبعبارة أخرى، لا تنفك هذه الإحالة بين «تحليل لغوي» وبين «مفهوم اصطلاحي» عن الإشكالية الأساسية في علم الكلام؛ أعني إشكالية العلاقة والحدود القائمة بين دوائر الوجود (الله – والعالم – والإنسان). تلك الإشكالية التي لا يمكن البتة تفسير التباين بين الأنساق النظرية داخل العلم نفسه إلا بَدْءًا منها.[٢٨]

أنه يبدو خلافًا ظاهريًّا فقط؛ حيث يكشف التحليل عن أنَّ الموقف من «الإنسان» كان أساسَ الرفض في الحالَين.

[٢٧] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيق، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٦م، الطبعة الثالثة، ج١، ص١١٠.

[٢٨] إن النسق الأشعري — مثلًا — يندُّ عن التفسير في غياب إدراك واضح لحقيقة انتفاء الحدود والعلاقة بين دوائر الوجود الثلاث (الله – والعالم – والإنسان) عند الأشاعرة. وكان ذلك بقصد إفساح المجال أمام سيادة «المطلقات الإلهية»، إلى الحدِّ الذي أصبح معه وجود «العالم والإنسان» وجودًا فارغًا هشًّا بلا قوام. فإن الوجود الحق لـ «الله» لا يظهر — في النسق الأشعري — إلا في عالم لا يفلت من قبضته، أو بالقياس إلى «إنسان» يبدو بإزائه كريشةٍ في مهبِّ الريح. وذلك في حين أدرك المعتزلة أن نزْع الموضوعية عن «العالم»، وحرمان «الإنسان» من الحرية، قد يحيط وجود «الله» ذاته بظلال الخطر. ولهذا مضَوا إلى أن الوجود الحق لـ «الله» لا يتكشَّف إلا في «عالم» يتَّصف بالضرورة والموضوعية، ويؤكد حرية «الإنسان» وفعاليته، حتى بدا وكأنَّ «العالم والإنسان» يعدَّان بمثابة مقدمة ضرورية لفهم «الذات الإلهية» نفسها حقًّا. وذلك ما يؤكِّده أصلَا التوحيد والعدل؛ فـ «الأول» تأكيد لموضوعية العالم وضرورة قوانينه في إطار الدفاع عن

والحقُّ أنَّ التباين حول تعريف النبوة لغةً واصطلاحًا — وبالتالي ما بينهما من إحالة — يكتسب دلالتَه الجوهرية، لا من ذاته، بل من التباين بين الأنساق القارَّة خلف الاستخدام اللغوي. فالأشاعرة — اتِّساقًا مع بنائهم النظري الذي يقوم على سيادة «المطلقات الإلهية» — قد ردُّوا النبوة — اصطلاحًا — إلى اصطفاء يرجع إلى إرادة الله وقدرته المطلقة، ودونما نظرٍ لفعلٍ من الإنسان. فبدَا الفعلُ الإلهي — من ثَم — بلا مبرِّر أو غرض، وانتفت عنه الحكمة والغائية، وتُرك نهبًا للعبث والعشوائية.[29] فإنه ليس «لما يقدر عليه «الله» كل ولا غاية».[30] وهكذا ينتهي نسق «المطلقات» الأشعري إلى تقويض «المطلق» نفسه؛ وذلك بوسم فعلِه بالعبث والخلو من الحكمة والغاية. وبالرغم مما ينطوي عليه هذا القول من مفارقة يعكسها التناقض بين ما قصد إليه الأشاعرة،

التنزيه المطلق للذات الإلهية. و«الثاني» دفاع عن حرية الإنسان وفعاليته في إطار الكشف عن عدل الله. ومن هنا تبلور مفهوم «الحد والعلاقة» بين دوائر الوجود الذي يلعب دورًا هامًّا في صياغة النسق الاعتزالي.

وهكذا أدرك المعتزلة «الله» — لا بإدراك مباشر كما فعل الأشاعرة — ولكن من خلال وساطة «العالم والإنسان»، فكشفوا بذلك عن قناعة — وإن كانت لا واعية — مؤدَّاها أن المعرفة المباشرة تُعَد من أكثر صِوَر المعرفة فقرًا وتجريدًا؛ لأنها «تجعل أي مضمون يندرج تحتها أحادي الجانب». انظر: هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، ١٩٨٣م، ص٢٠٥. في حين يمثِّل التوسُّط إثراءً هائلًا للمضمون؛ لأنه يعني: «أن نتَّخذ من شيء نقطةَ بداية نسير منها إلى شيء آخر، بحيث يكون وجودُ هذا الشيء «الثاني» متوقفًا أو معتمدًا على وصولنا إليه من خلال شيء آخر متميِّز عنه.» انظر: المصدر السابق، ص٦٦. ولهذا، «فإنَّ المعرفة المباشرة بالله لا تسير أبعدَ من القول بأنَّ الله موجود، أما أن تقول لنا ما هو، فذلك فعلٌ من أفعال الإدراك يتطلَّب توسطًا». انظر: المصدر السابق، ص٢٠٥. وهكذا «نجد أنَّ معرفة الله، هي في طابعها الحق تتضمَّن توسطًا». انظر: المصدر السابق، ص٦٦، ويبدو أنَّ ذلك هو ما أدركه المعتزلة بالضبط.

[29] ولكن يبدو أن الأشاعرة قد أدركوا أن عدمَ تبرير الاصطفاء الإلهي للنبي، بشيء غير إرادة الله المطلقة، ينتهي إلى مأزق يتمثَّل في القول بعشوائية الفعل الإلهي وخلوِّه من الحكمة، فذهبوا إلى أن «الأقل قبولًا عند العقل أن يُقال إن هذه الهبة من الله (هبة النبوة) يمكن أن يتعرَّض لها أيُّ مخلوق اتفق؛ إذ لا بد لهذا المخلوق من مران وحسن إعداد.» انظر: طه الدسوقي، نظرية النبوة في الإسلام، القاهرة، ١٩٨١م، ص٧. ولكنهم — مع ذلك — أصروا، تمشيًا مع ردِّ كلِّ شيء إلى الله، على ردِّ ذلك المران وحسن الإعداد إلى فعلٍ من الله، لا من الإنسان، فانتهَوا إلى حيث بدءوا. إذ يبقى السؤال: لماذا يختص الله بعنايته وحسن إعداده أفرادًا دون غيرهم يُؤهلهم لتلقِّي هبة النبوة؟

[30] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٢٤.

وبين ما انتهَوا إليه بالفعل، فإنَّ ذلك ليس بالغريب على نسق نظري قام على تصوُّرٍ أحاديٍّ مغلق لـ «الذات الإلهية»، وبشكلٍ بدَت معه وكأنها تفعل في خلاء أو في عالم لا قوام له على الأقل، فجاء فعلُها خِلْوًا من المنطق والحكمة، لأنه لا يتحدَّد ولا يرتبط بشيء البتة. ومن هنا فإنه يبدو، وكأن إنكار العالم — كبُعد يلعب دورًا في قصور الذات الإلهية — يجعل من هذه الذات مجردَ وجود بلا مضمون.[٣١] وقد تنبَّه المعتزلة لذلك فيما يبدو، وهكذا اجتهدوا في إدراك «الذات الإلهية» من خلال وساطة «العالم والإنسان»، وانتهَوا — من ذلك — إلى بلورة مفهوم «الحد»، وعلاقة الجدل بين دوائر الوجود[٣٢] «الله – والعالم – والإنسان». واتساقًا مع هذا الإدراك الذي قام عليه النسق الاعتزالي، لم يردَّ المعتزلة النبوَّة إلى اصطفاء تقوم به إرادةٌ إلهية، لا يُبررها شيء خارجها، بل اكتشفوا «حدًّا» يفسِّر هذا الاصطفاء، حين ردوه إلى عمل واستعداد سابق تكون «النبوة» ثوابًا عليه. وهكذا النبوة — عندهم — «صفة لفعل» أو «جزاءً على عمل». وبذلك نأَوا بالفعل الإلهي عن العشوائية. فبدا وكأن اكتشافهم لـ «الفاعلية الإنسانية» كمدخل لفهم «الفعل الإلهي» يُعَد بمثابة كشفٍ عن غائية الفعل الإلهي وحكمته. وليس من شك في أن هذه النتيجة تتفق وبنية نسق أدركَ «الذات الإلهية»، لا مباشرة، بل بتوسط «العالم»، فبدَت هذه الذات ذاتًا تُفعل في عالمٍ له قوامُه ووجوده؛ ولذا جاء فعلُها مرتبطًا بشيء ومبررًا بغائية ما.[٣٣]

[٣١] أشرنا — فيما سبق — إلى ما قاله «هيجل» من أن المعرفة المباشرة بالله — دون توسُّط — لا تسير أبعد من القول بأن الله موجود فقط. انظر حاشية «٢٨» من هذا الفصل.

[٣٢] المقصود من ذلك أن كلَّ دائرة من الثلاث لا تتحدد ولا تكتسب هُويَّتَها الحقَّة إلا من خلال علاقتها بالدائرتَين الأخريَين، فالإنسان — مثلًا — لا يكتسب هُويَّتَه إلا في مواجهة «الله والعالم». وقد أدرك «الله» نفسه، أنه لا يُعرف حقًّا إلا من خلال وساطة ما. هذا ما أكَّده الحديث القدسي القائل: «كنت كنزًا مخفيًّا، فأحببتُ أن أُعرف، فخلقت الخلق، فبه عرفوني.» وهكذا يتحدَّد كلُّ طرف عبر الآخر. ولعلَّ أهم ما يترتب على القول بعلاقة الجدل هذه بين دوائر الوجود، هو رفض النظر إلى وجود «العالم والإنسان»، على أنه وجود عابر أو عارض؛ وذلك بعد أن أصبح هذا الوجود «العالم والإنسان» مدخلًا للكشف عن وجود الله ذاته. وبهذا اكتسب قدرًا من الضرورة يتوازى مع الدَّور الذي يلعبه في الكشف عن وجود الله، الذي هو ضروري بالطبع.

[٣٣] لعل من المفارقات العجيبة أن الدفاع عن «الله» من خلال الإنكار التام لكلٍّ من «العالم والإنسان» قد انتهى بالأشاعرة إلى عشوائية مطلقة جعلَت الوجود الإلهي ذاته مهدَّدًا بالإنكار بعد أن أفرغَته من كلِّ مضمون. في حين أنَّ الدفاع عن «العالم» واتخاذه مدخلًا لفهم «الوجود الإلهي»، قد انتهى بالمعتزلة إلى

وإذا كان «المفهوم الاصطلاحي» للنبوة يرتبط — كما وضح — بنسقٍ أشمل من التصورات يكمن خلفه، فإن «التعريف اللغوي» للنبوة لا ينفك — بالمثل — عن هذا النسق. وذلك هو ما يفسِّر الإحالة المتبادلة بينهما. ففي عالمٍ رأى الأشاعرة أنه لا يبدو فيه غير الله — بحيث تصبح «النبوة» فعلًا خالصًا من الله يتمثَّل في قوله — دونما مبرر — لواحدٍ من عباده «أرسلناك فبلِّغ عنَّا» — فإنَّ النبوة لغةً ترتدُّ إلى مجرَّد الإنباء والإخبار. أما في عالم رأى فيه المعتزلة فاعليةَ الإنسان تتجلَّى إلى جانب الفاعلية الإلهية — بحيث تصبح النبوة جزاءً «إلهيًّا» على فعل «إنساني» مخصوص — فإن النبوة لغةً ترتد إلى «النباوة» بمعنى الرفعة التي تفيد الخصوصية.

بات واضحًا — إذن — أنَّ تباين الردِّ اللغويِّ لـ «النبي» إلى «النبأ» عند الأشاعرة و«النباوة» عند المعتزلة، يتبدَّى عن تباين أعمق في التصوُّر المهيمن على البناء النظري لكلا الفريقين. إلا أنَّ البحث في دلالات الجذر اللغوي «نبأ – نبا» للنبأ والنباوة يتجاوز هذا التباين — هذا مع التجاهل المؤقَّت لحقيقة اختلاف الأبنية النظرية المهيمنة على هذا التباين — إلى الكشف عن مستوى أعمق من المعنى يُمسك باللفظتين معًا في وحدة. أي إن «المجال الدلالي»[٣٤] يتجاوز التباين اللغوي الظاهر إلى الكشف عن وحدة خفية يُظهرها المعنى الأعمق.

(٢) المجال الدلالي للفظة «النبي»

يكشف البحث في دلالات الجذر اللغوي للفظة «النبي»، وهو «نبأ – نبا»، عمَّا ينطوي عليه هذا الجذر من عنصر حركي يصعب إنكاره. إذ تُشير كلُّ دلالات هذا الجذر تقريبًا إلى حركةٍ تحدث وانتقال يتمُّ؛ «فنبا الشيء» — مثلًا — تعني ارتفع وتجافَى وتباعد، «وليس

الكشف عن المضمون الحقيقي للذات الإلهية. وكأن مَن فقدوا «العالم» لا يمكن أن يبلغوا عتباتِ «الله»، وهذا هو جوهر الدرس الاعتزالي. وما أحوجنا إليه!

[٣٤] يُقصد بالمجال الدلالي تنظيم المادة المعجمية في إطار «مجموعات من الوحدات الدالة التي تتشابك عناصرُها ويحدِّد بعضُها البعض الآخر وتكتسب قيمةَ مَن وضعها داخل الكل الذي يسمى بالمجال الدلالي، ويعتمد هذا المجال على علاقات التداعي والتقابل والتشابه التي تتجاوز بكثيرِ علاقاتِ التضاد والترادف المطروقة عادة في المعاجم، وتتمثل أهمية المجال الدلالي في الكشف عن قواعد الأبنية الثقافية.» انظر: صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨م، ص١٩٣.

هناك ارتفاعٌ وتباعدٌ دونما حركة»، ونبأ – ينبأ؛ أي خرج من أرض إلى أخرى. ونابأ القوم؛ أي تباعد عنهم. والنبأ هو الخبر؛ لأنه يأتي من مكان إلى مكان آخر. والنبي هو الخارج من مكان إلى مكان،[٣٥] ويقال: نبأت البذرة؛ أي صارت نباتًا ... إلخ. وليس من شكٍّ أن عنصرًا حركيًّا يبدو ظاهرًا في معاني «الخروج والارتفاع والتباعد والصيرورة»، وهي كلُّها دلالات الجذر المشار إليه. وبما أن «النبوة» أيضًا لفظٌ مشتق من هذا الجذر، فلا بد أنها تنطوي — من حيث انتماؤها إلى نفس المجال الدلالي — على هذا الجوهر الحركي.[٣٦] ولما كانت أيُّ «حركة» تكشف عن انتقالٍ من حالة إلى أخرى، فإن النبوة — بوصفها «حركة» — تكون بمثابةِ كشفٍ عن انتقالِ الوجود الإنساني من حالة — استنفد فيها قدرتَه على الحياة الحقة — إلى حالة أخرى تنبثق عن أشكالٍ أكثرَ تطورًا وحياة. وهذه النقلة التي حققَتها النبوة في الوجود لا تتم إلا في الزمان، فإنه لا حركة إلا في زمان، وهكذا تُحيلنا الطبيعة الحركية للنبوة إلى طبيعتها الزمانية. ولكن أي نوع من الزمان هذا الذي يُشكِّل جزءًا من طبيعة النبوة؟ أيكون زمانًا مطلقًا يتَّفق وطبيعة الألوهية التي تجود بالنبوة؟ أم أنه زمان نسبي يتَّفق وطبيعة البشر الذين تُصبح النبوة دونهم خطابًا لا معنى له؟ إن إجابةً تتبنَّى أيًّا منهما تمثِّل مأزقًا حرجًا؛ لأنه لو كان الزمان الماثل في طبيعة النبوة زمانًا مطلقًا لكانت النبوة — تبعًا لذلك — ظاهرة لا نهائية مطلقة. وهو قول يتعارض مع حقيقة تناهي النبوة، إلى جانب أنه يتجاهل الأبعاد التاريخية والاجتماعية التي تعكسها النبوة. أما إن كان هذا الزمان زمانًا نسبيًّا إنسانيًّا، فلا بد من أن يتبع ذلك القول بأن النبوة ظاهرة جزئية

[٣٥] ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص١٥٧؛ وأيضًا: قاموس المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، دون تاريخ، ص٨٧٤؛ وأيضًا: محمد الرازي، مختار الصحاح، ص٦٤٤؛ وأيضًا: أبو الثناء الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، ص١٩٨.

[٣٦] قد يكون ذلك هو ما قصده السير هاملتون جب وهو بصدد المقارنة بين حركة التاريخ الإسلامي وحركة التاريخ الأوروبي؛ فكلاهما — على حد قوله — قام على أنقاض الإمبراطورية الرومانية في حوض البحر الأبيض المتوسط، ولكنَّ بينهما فرقًا أصيلًا. فبينما خرجَت أوروبا على نحوٍ متدرج لا شعوري وبعد عدة قرون من الفوضى الناجمة عن غزوات البرابرة، انبثق الإسلامُ انبثاقًا مفاجئًا في بلاد العرب، وأقام بسرعة تكاد تعزُّ على التصديق في أقل من قرن من الزمن إمبراطوريةً جديدة في غربي آسيا وشواطئ البحر الأبيض المتوسط الجنوبية والغربية. انظر: هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس «وآخرون»، بيروت، ١٩٦٤م، ص٤. وهكذا أظهرَت المقارنةُ الجوهرَ الحركي للنبوة الذي انعكس على المجتمع.

نسبية. وإلى جانب ما ينطوي عليه ذلك من تشكيك في مصدرها، فإنها لو كانت كذلك حقًّا، لكانت ظاهرةً لا معقولة نتجَت عن ضربٍ من ضروب الصدفة والحظ؛ لأنها تفتقر — والحال كذلك — إلى الكلي الذي يعقلها ويفسرها «والفكر ينشد باستمرار شيئًا ثابتًا ودائمًا، متعينًا بذاته، ويتحكَّم في الجزئيات، ويُعَد هذا الكليُّ، الذي لا تستطيع الحواسُّ أن تُدركَه، هو الجانب الماهوي والحقيقي، أما الجزئي فهو العابر اللامعقول».[٣٧] وهكذا بانَ أن الزمان الماثل في طبيعة النبوة ليس بالمطلق أو النسبي. ولذا، فإننا أمام إحدى نهايتَين:

إما إنكار الطابع الزماني للنبوة، أو البحث عن نوع آخر من الزمان يتجاوز كلًّا من النسبي والمطلق. ولما كان إنكار الطابع الزماني للنبوة أمرًا متعذرًا لأنه إنكار لوجود النبوة ذاتها، فإنَّ علينا البحث عن زمان يتجاوز قصورَ «النسبي والمطلق»، ولن يتيسر ذلك إلا بصهرهما معًا. والحق أن ذلك هو ما تصنعه النبوةُ فعلًا حين تصهر المطلق والنسبي في هُوية واحدة.[٣٨] ومن هنا «تنشطر إلى شطرين وتُصبح مزدوجة فيكون لها داخلٌ وخارج أو قوة وتبدِّيها».[٣٩] ولذا، فإن النبوة — عند ابن عربي — «وجهٌ من وجوه الحقيقة الإلهية الكامنة في «الأزل» تتجلَّى دوريًّا على الأرض في صورةِ نبيٍّ «حينًا بعد حين» حتى كان تجلِّيها الأكمل في الحقيقة المحمدية».[٤٠] إنها قوة في «الأزل» — دلالة على بُعدٍ مطلق — تتجلَّى «حينًا بعد حين» — دلالة على بُعدٍ نسبي — وذلك يؤكد جدليةَ النسبي والمطلق أو الداخل والخارج في قلب النبوة. فالنبوة — من حيث هي داخل أو قوة كامنة في الأزل — تنطوي على بُعدٍ زماني مطلق يتمثل في نوعٍ من العلم الأبدي يَرِثه العلماء عن الأنبياء دون انقطاع، فهي الصيرورة الأبدية للعلم حتى لَتُشبه مياه النهر التي علَّمنا هيراقليطس أنها

[٣٧] هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص٩٣.

[٣٨] يميز «صموئيل هولدهايم ١٨٠٦–١٨٨٠م» رائد اليهودية الإصلاحية بين جانبَين في نبوة العهد القديم؛ أحدهما مطلق ومقدس، والآخر نسبي وتاريخي. انظر: عبد الوهاب محمد المسيري، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٧٥م، ص٤٥٢.

[٣٩] هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص٩٣.

[٤٠] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج٢، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨١م، الطبعة الرابعة، ص٢٧٩؛ وانظر أيضًا: القاشاني، شرح فصوص الحكم، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م، الطبعة الثانية، فص «٢٧»، ص٣٢٦–٣٢٧.

تتجدَّد أبدًا، أو أنها الشمس التي تتجدَّد كلَّ يوم.[٤١] ويتأكد هذا البُعد المطلق من النبوة من حيث إنها حقيقة كلية لها تجلِّياتها الدورية، التي هي بمثابة صور وأشكال تاريخية للوعي بالعالم تندُّ عن التفسير في غياب هذا الكلي. وبهذا تكون النبوة — رغم تجلِّياتها الدورية الجزئية — حقيقةً كلية تكمن خلف هذه التجلِّيات. وبتعبير آخر، تُظهر النبوةُ انحلالَ التناقض بين الكلي والجزئي. ويمكن القول بأنَّ هذا المطلق الكامن في جوف النبوة يندرج في إطار ما يمكن تسميته «بميتافيزيقا النبوة» التي أفاض في دراستها فلاسفةُ الإسلام المتصوفة خاصة، وذلك بتأكيدهم على الحقيقة الباطنية المطلقة للنبي محمد ﷺ «الذي جرَت سنَّتُه على أن يتصوَّر في كل زمان بصورة أكملهم (أكمل البشر) ليُعليَ شأنَهم ويُقيمَ مَيَلانَهم، فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم».[٤٢] «فالتصوف — بوجه عام — يظهر متعاليًا فوق نطاقِ صورِ الوحي العملية؛ إذ إنه نزوعٌ نحو الوحي بمعناه المطلق — ذلك الوحي الذي يكمن خلف صِوَره العملية — وهو أيضًا (أي التصوف) يقلل من قيمة مدونات (Records) الوحي، لا من أجل أن يحلَّ وحيُه الخاص محلَّها — فإنه لا يفعل ذلك من منظور النقد العقلي — بل ليعثرَ على الوحي الباطني وراء كلِّ صور الوحي العملية».[٤٣]

ومن ناحية أخرى، تنطوي النبوةُ من حيث هي خارج أو تجلِّيات دورية تظهر حينًا بعد حين على بُعد زماني نسبي، وذلك من حيث إنها ترتبط ببناء تاريخي واجتماعي معيَّن، بشكل يكون معه الوجودُ الإنساني المتعين في مظهره الاجتماعي والتاريخي موضوعًا لها. وهذا البُعد النسبي الكامن في النبوة — وهو الذي يُفسر النسخ في الشرائع والنبوات — يُشكِّل ما يمكن أن نُطلق عليه «أنثروبولوجيا النبوة»، وهو الميدان الذي اهتمَّ بدراسته علماءُ الكلام، خاصة المعتزلة؛ إذ إن «الله يُتعبد بحسب المصالح، فإذا عُلم أن الصلاح في بعض الأوقات خلاف ما تقدم، تُعبِّدَ بحسبه (أي بحسب الصلاح المخالف لصلاح سابق)، كما يفعل الأفعال بحسب المصالح».[٤٤]

---

[٤١] هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، ١٩٨٠م، شذرات ٦، ٩١، ص٩٤–٩٦.

[٤٢] عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، مكتبة الحلبي، القاهرة ١٩٨١م، الطبعة الرابعة، ج٢، ص٧٥.

[٤٣] Paul Tillich: What is Religion, New York, 1973. p. 107.

[٤٤] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج١، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، ١٩٧١م، ص٢٤١.

وهكذا تمثِّل النبوة لحظةَ انحلال التعارض بين النسبي والمطلق وانصهارهما في هُويَّة واحدة. ولذا فهي تُظهر توحُّدًا في المقاصد بين الله والإنسان وتعبِّر عن اتِّفاق القصد الإلهي الذي يُمثله الوحي مع حركة الروح الإنساني الشاملة، وبعبارة أخرى: تمثل النبوة لحظة يكون فيها القصد الإنساني مضمونًا لقصد إلهي. وبهذا يتجلَّى الدَّور الذي تقوم به النبوة في الكشف عن النزوع الإنساني لتجاوز ذاته في لحظة تاريخية معينة، بوصفه أيضًا نزوعًا إلهيًّا يهدف إلى نفس الغاية. وكأن النبوَّة تؤكِّد أن ما يريده البشر يتَّفق ومقاصد الله.[٤٥]

وإذ تتضمن النبوةُ عنصرًا حركيًّا يكاد أن يكونَ جوهرًا لها، فإن «الثبات» — والحال كذلك — يكون نقيضًا لها. ولهذا، فإنَّ كلَّ فكر ينحو بالنبوة أو بالوحي منحًى «ثباتيًّا» من خلال تحويلهما إلى عقائد وأبنية نظرية فارغة المحتوى، يُعَد فكرًا قاصرًا يناقض روحَ النبوة وجوهرها الحركي. وإذا كان هناك مَن تحوَّلوا بفكرة «ختام الوحي وانقطاع النبوة» إلى محاولة «تثبيت» ما هو قائم فكرًا وواقعًا؛[٤٦] ممَّا أظهر تناقضًا حادًّا بين جوهر النبوة

[٤٥] إذا كان هوسرل قد حاول القضاء على «الصورية» و«المادية» في الفكر الأوروبي من خلال «التحليل القصدي» للشعور، الذي رأى فيه بناءً مكونًا من قالب noése ومضمون naeme، تقوم بينهما رؤية مزدوجة موجهة من أحدهما إلى الآخر، فإنه يمكن بالمثل القضاء على «الصورية» و«المادية» في الوحي بتحليله تحليلًا قصديًّا يكشف عن «قالبه» و«مضمونه» والعلاقة المزدوجة بينهما. والحق أن فكرة «المقاصد» تعتبر من أهم مفاهيم علم أصول الفقه، وقد جعلها «الشاطبي» في كتابه «الموافقات» أساسًا لبناء العلم، فتمكَّن بواسطتها من تجاوز الاختلاف بين المذاهب الفقهية الناشئ عن سوءِ فهم مقاصد الشارع (الله)، أو عدم فهمها على الإطلاق. فهو يرى أنه في مقابل مقاصد الشارع، ثَمة مقاصد للإنسان، وأن مقاصد الإنسان هي نفسها مقاصد الشارع. فإنه ليس للشارع مقصدٌ من وضع الشريعة، وإنما قصدَ بها مصلحةَ الإنسان، وهذه المصلحة «الإنسانية» تتحقَّق بالمحافظة على مضمون الشرع «الإلهي». انظر: فهمي محمد علوان، فكرة المقاصد في علم أصول الفقه، ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٨٢م، ص٣٧–٤٧، وكذا:

Hassan Hanfi: Religious dialogue and revolution Cairo 1977, p. 19.

[٤٦] يبدو أن الأبنية التي تبشِّر بمفهوم «الختام والاكتمال» تنتهي — نظريًّا وتاريخيًّا — إلى التوتر بين تيارَين متصارعَين: «الأول» يكتفي في رؤيته لأيِّ بناء نظري بتثبيته والاستغراق في الإطار الصوري الذي ينتظمه كاملًا، بشكلٍ يغدو معه هذا الاكتمالُ نهايةً مطلقة للبناء لا يمكن تجاوزها بحال. ولذا يقوم جهدُ الفكر في مجرد الاجترار الكامل لهذا البناء الصوري على المستوى المعرفي، بل ويصبح التاريخ كله اجترارًا له. و«الثاني» يركز أساسًا على ملاحظة أيِّ بناء نظري في حركته. ولذلك فهو يتم أصلًا بالكشف

«الحركي» من جهة، وبين «سكونية» التثبيت الذي ترتب على انقطاعها من جهة أخرى. فإن النبيَّ الذي أشار إلى انقطاع الوحي وختام النبوة، هو نفسه الذي أشار إلى استمرارية الطابع الحركي للنبوة من خلال الدَّور الذي يقوم به العلماء (الذين هم ورثة الأنبياء)، فهم الذين ستكتسب — من خلالهم — النبوة عبر التاريخ جِدَّة لا تنتهي.[٤٧] وإذن، فإنَّ النبوة تنقطع «وحيًا»، ولكنها تدوم «عِلمًا»؛ بمعنى أن انتهاء النبوة يعني بدْءَ العلم. ومن هنا فقط يُفهم القول: «إنَّ مولد الإسلام — من حيث هو إشارة إلى ختام النبوة — كان مولدًا للعقل.»[٤٨] فالأنبياء هم سفراء الله إلى خلقه، يعبِّرون عن المعاني ويفهمونها الناسَ بلغات مختلفة، لكلِّ أمة ما تعرفها على قدر أفهامها، فإذا مضى الأنبياء لسبيلهم،

عن الآليات الداخلية التي تحكم التطور الباطني للبناء. ولذلك لا يمثِّل الاكتمال هنا نهايةً مطلقة، بل نهاية مؤقتة بإمكان الفكر أن يتجاوزَها إلى مستوى معرفي آخر. إذ يصبح الجهد الحقيقي للفكر، لا مجرد اجترار البناء، بل تمثِّل آلياته الداخلية من أجل إقامةِ بناءٍ مُوازٍ. ويبدو أن «الإسلام» لم يفلت من هذا المصير، فإن ثمة مَن ينظر إليه على أنه مجردُ بناء صوري نهائي مكتمل لا يخضع لآليات التجربة التاريخية، وثمة — في المقابل — مَن يركز في فهمه للإسلام على آلياته الداخلية التي يمكن من خلال تمثُّلِها الواعي، إعادة صياغة الحياة بجدة لا تتناهى. والحق أنه لم يكن الإسلام وحده الذي طاله هذا المصير، فقد حدث الانقسامُ ذاته في اليهودية بين «تيار أرثوذكسي» يمثله «سمسون هيرش ١٨٠٨–١٨٨٨م»، ويرى في الوحي نقطةَ ميتافيزيقية ثابتة؛ ولهذا فإن التوراة وحيٌ أزليٌّ خارج التاريخ. وقد ترتَّب على ذلك إنكار القدرة على إحداث أيِّ تغيير أو تطوير في الوضع الإنساني، بحجَّة أن عقل الإنسان ضعيف. وفي المقابل يوجد «تيار إصلاحي» يمثله «صموئيل هولدهايم ١٨٠٦–١٨٨٠م»، ويرى أن الوحي ليس مطلقًا خالصًا، بل هو مفهوم يعبِّر عن نفسه من خلال التاريخ. ولذلك فإنه لا يعني أكثر من أن الإنسان حاملٌ للعقل فيما يرى هرمان كوهن (١٨٤٢–١٩١٨م)، انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، القاهرة، ١٩٧٥م، ص٤٥١-٤٥٢. وكذلك:

R. Saltzer: Jewish people, Jewish thaught, Macmillan, New York, 1980, p. 733.

وكذلك، فإن الانقسام بين ما يسمَّى «دين المسيح» و«الدين المسيحي»، الذي ساد كتاباتِ التنويريِّين في القرن الثامن عشر، يعكس مثل هذا التوتر. انظر: لسنج، دين المسيح، ضمن مجموعة كتب أخرى للمؤلف، نشرها وعلَّق عليها حسن حنفي في: تربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧م، الطبعة الأولى، ص٢٩٨–٣٠٥.

[٤٧] في حديث للنبي ﷺ أنه قال: «إن الله سيبعث على رأس أمتي كلَّ مائة عام مَن يُجدِّد لها دينَها.» وقد تحوَّل هذا الحديث إلى صكٍّ للشرعية يرفعه كلُّ أولئك الذين يفكرون للمسلمين بوصفهم أقوامًا تعيش في التاريخ، لا خارجه.

[٤٨] محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، ١٩٦٨م، ص١٤٤.

خلفهم العلماء والحكماء وقاموا مقامهم فيما كانوا يقولون ويفعلون، ويُعلِّمون الناس الطريق.[49] وهكذا يرثُ العلماء والحكماء النبوة؛ لأن «العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات».[50] وهذه النبوة التي يمثِّلها العلماء والحكماء هي «النبوة بوصفها علمًا أبديًّا يشعُّ نورُه باستمرار على الأرض، سواء ظهرَت في شخص معين أو ظلَّت كامنةً عند الله؛ فالنبوة — بهذا المعنى — لا نهائية أو لا خاتمة لها».[51] وخلاصة القول إن النبوة تنطوي — تبعًا لانتمائها إلى مجال دلالي معين — على ما يجعل منها باعثًا للحركة والصيرورة في العالم؛ ولذلك فإنَّ كلَّ فكر يعمل على تكريس السكون في ميدان النظر أو العمل ينتهي — دون شك — إلى خيانة روح النبوة وجوهرها.

(٣) تطور دلالة لفظة «النبي»

يعني لفظ «النبي» — ضمن ما يعني — «الطريق». فالنبيُّ هو «الطريق الواضح الخارج من مكان إلى آخر».[52] وقد ظلَّ هذا المعنى قاصرًا على الاستخدام في معاجم اللغة فقط إلى أن ظهر في كتب علم الكلام في مرحلة متأخرة؛ حيث قيل إن لفظ النبي — بالمعنى الديني — «مأخوذ من «النبي» وهو الطريق؛ لأنه وسيلة إلى الله».[53] وحيث إن «تطوُّر الدلالة من

[49] أحمد محمد عوف، خفايا الطائفة البهائية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص٢٦.

[50] السهرودي، حكمة الإشراق، طبعة طهران، ١٣١٣–١٣١٦هـ، ص٢.

[51] أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ١٩٧٤م، الطبعة الأولى، ج١، ص٢٧٤. ومن هنا يفترق التصور الشيعي للنبوة عن التصورات التقليدية لها؛ إذ يعتقد الشيعة في نبوة لا نهائية مطلقة هي نبع العلم الأبدي الذي يُورثه الأنبياء للعلماء — وهم الأئمة حسب المفهوم الشيعي — ولذا فإنهم يفرقون بين نبوة زمنية تاريخية انقطعَت بوفاة النبي ﷺ وبين نبوة لا نهائية مطلقة. وقد استفاد منظِّرو الشيعة المعاصرون من هذا التمييز في بلورة فلسفة إيجابية، لا ترى في التاريخ انقطاعًا، بل تقدُّمًا دائمًا تقوده نبوةٌ لا تنقطع. بينما اقتصرت معظم التصورات التقليدية للنبوة على القول بانقطاع النبوة دون تفرقة بين جانب تاريخي ينقطع، وجانب لا نهائي مطلق لا ينقطع.

[52] الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٥٢م، الطبعة الثانية، ج١، ص٣٠.

[53] لم نصادف ذلك المعنى إلا في المصنفات الكلامية المتأخرة بدءًا من القرن السابع الهجري، كما في «طوالع الأنوار» للبيضاوي ٦٨٥هـ، و«المواقف»، للإيجي ٧٥٦هـ، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي، المتوفَّى في القرن الحادي عشر الهجري. انظر مثلًا: الإيجي، المواقف، ص٥٤٥، وأبي الثناء الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، ص١٩٩.

عصر إلى عصر يعتبر صدًى لتحوُّل اجتماعي خارج حقل اللغة»،[٥٤] فإنَّ علينا — فيما يبدو — أن نبحث عن تفسير لتطور دلالة لفظ النبي في قلب الواقع الحي لا خارجه. ولعل أول ما يكشف عنه التاريخ أن اصطلاح «الطريق إلى الله» هو من ابتداع الصوفية. ولذا يبدو أنه يتعذر تمامًا تفسير اكتساب لفظ «النبي» في كتب علم الكلام لمعنى «الطريق» إلا بردِّه إلى تأثير صوفي هائل لم يتمكن علماء الكلام من مدافعته، فحاولوا استدماج مفاهيمه الأساسية في البناء الكلامي.[٥٥] فقد مثَّل التصوف — الفلسفي خاصة — خطرًا داهمًا على التصورات التقليدية لجلِّ المفاهيم المركزية في الإسلام، ومنها مفهوم النبوة. وقد كان ذلك بدْءًا من القرن الرابع الهجري؛ حيث جاوزت الحركة الصوفية مفهوم النبوة التقليدي عند المتكلمين، وذلك بانفتاحها المباشر على اللامتناهي؛ ذلك الانفتاح الذي ترتب عليه محاولة صياغة علاقة جديدة مباشرة بين الله والإنسان تُوازي علاقة النبوة — هذا إن لم تتجاوزها — ومن جهة أخرى، فقد بلور مَن يسمَّون بـ «الصوفية الطرائقية» مفهوم «الطريق» الذي ينبغي أن يسلكه المريد إلى الله. وقد بالغوا في تأكيد ضرورة سلوك هذا الطريق من خلال «الولي أو القطب»، حتى لقد اعتبروا «الولي» طريقًا «للمريد» إلى «الله».[٥٦] وقد بلغ الأمر — أحيانًا — حدَّ تفضيل «الولي» على «النبي». وهكذا أصبح الربطُ الصوفي للطريق إلى الله «بالولي» يمثِّل خطرًا محدقًا على النبوة. ومن هنا بادر علماء الكلام — انطلاقًا من دَور تاريخي يتمثل في الدفاع عن العقيدة، كما تصوروها — إلى سحبِ مفهومِ «الطريق إلى

٥٤ تمام حسان، اللغة العربية، معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩م، ص٣٢٢.

٥٥ والحق أن علم الكلام قد تحوَّل في مرحلة متأخرة عن التطور الأصيل داخل حدوده الخاصة، إلى استدماج سائر الأبنية النظرية الموازية له؛ كما حدث مع «الفلسفة» التي انزعج متأخرو المتكلمين من أن «الكلام» لم يَعُد يتميز عنها. ويبدو أن الأمر نفسه قد حدث مع «التصوف» أيضًا. وليس من شك في أن ذلك إنما يعكس أزمة العلم الخاصة التي تمثَّلت في عجزه عن ابتداع آليات داخلية خاصة تمنحه القدرة على التطور؛ وهي أزمة لا تنفك، بالطبع، عن أزمة الحضارة التي تحتويه. والحق أنها تعكس فقدان الهوية الحقة لكلٍّ من العلم والحضارة في آنٍ معًا.

٥٦ أوضح السير هاملتون جب خطورةَ «نظام الولي» بقوله: «إن ذلك النظام أخذ على المريدين العهدَ باتباع فرد واحد، والائتساء به أنَّى وجَّههم دون تردد، حتى في شئون إقامة الصلوات وغيرها من أركان الإسلام؛ ذلك أن البركة لا يمكن إحرازها إلا بالامتثال لتوجيهات «الولي»، والخلاص في الآخرة غير مضمون إلا بشفاعة «الولي» لمريديه الأوفياء، بل سَطَتْ خدمة الولي على حقيقة العبادة فاغتصبَتها». انظر: هـ. جب، دراسات في حضارة الإسلام، بيروت، ١٩٦٤م، ص٢٨٣. وهكذا امتشق «الولي» حُسامَ «النبي».

الله» عن «الولي»، عندما رأوا فيه خطرًا على النبوة، معتبرين «النبي» فقط، هو «الطريق إلى الله». فبدَا وكأنَّ تطور دلالة لفظ «النبي» يعكس التطور التاريخي للنسق الكلامي بأَسْره.

وإذن، فقد ظهر أنَّ لفظ «النبي» لفظٌ دال؛ إن من حيث اشتقاقه اللغوي، أو انتماؤه لمجال دلالي بعينه، أو من حيث تطور دلالته ومعناه. فقد لوحظ أنه يكشف — في كل الأحوال — عن نسق من التصورات المتكاملة التي يتعذَّر البتة تكشُّفها بعيدًا عنه. وأخيرًا، يبقى السؤال عمَّا إذا كان الانتقال من لفظ «النبي» إلى لفظ «الرسول» يتبدَّى عن ذات الكلية من التصورات أم لا.

(٤) من «النبي» إلى «الرسول»

انفردَت المصادر الأشعرية بالتمييز بين النبي والرسول؛ وذلك «لما دلَّ ظاهر الكتاب على الفرق بينهما، حيث قال عزَّ من قائل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ (الحج: ٥٢)، ويشهد به الحديث أيضًا».[٥٧] ويبدو أن ثمة مجالًا آخر يُبرز الفرق بينهما، هو مجال «اللغة». ولكن اللغة لا في ظاهرها، بل من حيث تتكشف عن شيء يتجاوزها. فإن «المجال الدلالي»، وهو إحدى الأدوات الحديثة التي تُعين على الكشف عن بناء يتجاوز ظاهر اللغة، يؤكد قدرًا من التمايز بين النبي والرسول. فقد لاح أن لفظ «النبي» يرتدُّ إلى جذر لغوي، كشف التحليل الدلالي عمَّا ينطوي عليه من عنصر حركي واضح.[٥٨] وقد كشف التحليل ذاتُه، عن أن لفظ «الرسول» يرتدُّ إلى جذر لغوي — رَسَلَ — لا يتبدَّى خلف دلالاته إلا البطء والتؤدة.[٥٩] وهكذا يتكشف التحليل الدلالي عن مجالَين متمايزَين للنبي والرسول. ففي حين تظهر النبوة عبر انتمائها لمجال دلالي معين إحساسًا بالتجاوز

---

[٥٧] روي عن النبي أنه سُئل عن عدد الأنبياء، فقال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا». قيل: فكم الرسل منهم؟ قال: «ثلاثمائة وثلاثة عشر». انظر: مصلح الدين الكستلي، حاشية على شرح العقائد النسفية، القاهرة، ١٣١٠هـ، ص٣٥.

[٥٨] انظر عن المجال الدلالي للفظ «نبي»، فقرة «٢» من هذا الفصل.

[٥٩] «فالرسل» هو الرفق والتؤدة، يقال «ترسَّل» في قراءته؛ أي «اتَّأدَ»، وقولهم: افعل كذا وكذا على «رِسْلك»؛ أي: اتَّئدْ فيه، كما يقال على هنيَّتك. انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، طبعة الحلبي الثانية، القاهرة، ١٩٥٢م، ج٣، ص٣٩٥.

والحركة الدائمة، فإن «الرسالة» تعكس من خلال انتمائها لمجال دلالي آخر إحساسًا مغايرًا بالبطء والتؤدة تدنو معه من أن تكون سكونًا.[٦٠] فبدَا وكأن «الرسالة والنبوة» ينكشفان من خلال الانتماء لمجالَين دلاليَّين متغايرَين عن جدل الثابت والمتحول.[٦١] ولعلَّ التفاوت بين «حركية النبوة» وبين «إبطاء الرسالة» يتَّفق والدَّور المنوط بكلٍّ من النبي والرسول. ففي حين «يُبعث النبي لتقرير شرع سابق وإصلاحه، فإن الرسول يأتي بشرع جديد يدعو الناس إليه».[٦٢] «فالرسل هم هذا النوع من الأنبياء الذين يؤدي عملهم إلى إقامة دين جديد».[٦٣] وهكذا يتبلور دَور الأنبياء في إصلاح الدين القائم وتطهيره مما لَحِقه عبر التاريخ من شوائب؛ هذا الدَّور الذي قام به أنبياء بني إسرائيل، ورأى النبي محمد ﷺ علماء أمته أهلًا للقيام به. وإذ يقتضي هذا الدَّور تكرارًا ومداومة؛ لأن عثرات البشر لا تنقضي، فإن النبوة صارَت حركةً دائمة أو سيلانًا، زاد معه عددُ الأنبياء أو العلماء. بينما يتمثَّل دَور «الرسل» في إحداث التغييرات الشاملة في التاريخ؛ وذلك من خلال شرع جديد ينتقل بالبشر من طور ديني إلى طور آخر، يناسب وضعًا بشريًّا جديدًا. ويقتضي هذا الدَّور — استيفاءً لبواعث هذا التغيير الشامل — ألَّا يتحققَ إلَّا خلال فترات زمنية طويلة. ولهذا تتَّسم «الرسالة» بضرب من التؤدة والانبثاق البطيء يفسِّر قلة عدد الرسل، مقارنًا بعدد الأنبياء. وباستعارة لغة العصر، يصح القول: إن الأنبياء روَّاد إصلاح يتم في إطار ما هو قائم، في حين أن الرسل محدِثو ثورات تستحدث وضعًا جديدًا. وقد ذكروا فروقًا أخرى بين النبي والرسول، منها «أنَّ من نبَّأه الله بخبر السماء، إن أمره أن يُبلغ غيره فهو نبي-رسول، وإن لم يأمره أن يُبلغ غيره فهو نبي وليس برسول».[٦٤] واللافت

---

[٦٠] ابتداء من هذا التمايز، يمكن تفسير التفاوت الهائل بين عدد الأنبياء الذي حدَّدَته بعضُ المصادر بـ «١٢٤» ألف نبي، وبين عدد الرسل الذي لم يتجاوز في أعلى التقديرات «٣١٥» رسولًا.

[٦١] وذلك على معنى أنه في حين تكون «الرسالة» — بلغة الفلسفة المعاصرة — «لحظة واسعة» تتَّسم بقدر من الثبات، فإن النبوة تصبح «لحظة شارحة» تصير «الرسالة» من خلالها بناءً خاضعًا لتحولات مستمرة في التاريخ يناسب الوضعَ البشري المتجدد أبدًا. ولا شك في أن هذا التصور لا يصحُّ إلا بالتمييز في النبوة بين جانب ينقطع — لعلة النبوة بوصفها رسالة — وبين جانب آخر لا ينقطع، لعلة النبوة بوصفها علمًا.

[٦٢] محمود الشرقاوي، الأنبياء في القرآن الكريم، ص١٠.

[٦٣] Encyclopedia Britanica, Art Prophecy, vol. 15, U. S. A. 1976, p. 62.

[٦٤] مجهول المؤلف، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق ومراجعة جماعة من العلماء، بيروت، ١٣٩١م، ص١٠٣.

أن هذا التمييز يعتمد على إشارة القرآن إلى كثيرين أوحى الله إليهم دون أن يُشيرَ إلى تعاليم نشروها بين الناس، وكأن ثمة وحيًا خاصًّا يقتصر على تعاليم خاصة بالموحى إليه وحده،[٦٥] وثمة — في المقابل — وحيٌ عامٌّ يُعَد كتمانُه نقصًا. وهكذا تكون النبوةُ وحيًا خاصًّا، يكوِّن النبيُّ معه وعيًا فرديًّا مغلقًا على ذاته، أو وعيًا ينعكس على ذاته فقط، في حين تكون الرسالة وحيًا عامًّا يجعل من الرسول وعيًا ينعكس على الآخر.[٦٦]

وإذ يقتصر دَور النبيِّ على مجرد إصلاحِ شرعٍ سابق، كما أنه قد يُوحَى إليه دون أن يكون مأمورًا بتبليغ هذا الوحي للآخرين، فإنه لا يشترط فيه أن يكون حاملًا لكتاب، في حين «قد يُشترط في الرسول الكتاب».[٦٧] وإذ تؤكد التجربة الدينية للبشر أن الديانات لا تقوم إلا على «الكتب»، فإن النبي — وهو غير الحامل لكتاب — يتَّصف بمحدودية الدَّور التاريخي الذي يقتصر على مجرد الإنذار والهداية في إطار ما هو قائم. وكأن دوره — إذن — لا يتخطَّى أسوارَ عصره. وذلك في حين يمنح «الكتاب» دورَ الرسول حظًّا أوفر من الديمومة التاريخية؛ لأنه دور المؤسِّس لديانةٍ تتخطَّى — في الأغلب — حدودَ عصرها. ويبدو أن «الكتاب» هو الذي يهب الرسول الحق في أن يكون على رأس أمة، في

---

[٦٥] وذلك كما كان في وحيِ أم عيسى وأم موسى مثلًا.

[٦٦] يبدو أن «إقبال» قد استمد من هذه المسألة أساسًا للتمييز بين ضربَين من ضروب الوعي، مستمدَّين — شأنُهما شأنُ الوحي الخاص والوحي العام — من مصدر واحد. فإن كلًّا من «الوعي الصوفي» و«الوعي النبوي» مستمدٌّ — حسب إقبال — من مقام الشهود، ولكن «أولهما» — ويمكن تشبيهُه بنبيٍّ ذي وحيٍ خاص — لا تعني رجعتُه من مقام الشهود الشيءَ الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة. أما «ثانيهما» — ويمكن تشبيهُه برسول ذي وحيٍ عامٍّ — فإنَّ رجعتَه تكون رجعةً مبدعة. إذ يعود ليشقَّ طريقَه في موكب الزمان ابتغاءَ التحكُّم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحوٍ يُنشئ به عالمًا من المُثُل العليا جديدًا. انظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص١٤٢.

[٦٧] سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، القاهرة، ١٣١٠هـ، ص٣٦. وإن كان يبدو أن اشتراط الكتاب في الرسول ضعيف لأنه يخالف ما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، لما رُوي عن أبي ذر — رضي الله عنه — أنه سأل رسول الله ﷺ كم أنزل الله من كتاب؟ فقال: مائة وأربعة (١٠٤) كتب، منها على آدم عشر صُحُف، وعلى شيث خمسون صحيفة، وعلى أخنوخ وهو إدريس ثلاثون صحيفة، وعلى إبراهيم عشر صحائف، والتوراة، والإنجيل، والزبور، والفرقان. انظر: مصلح الدين الكستلي، حاشية على شرح العقائد النسفية، ص٣٦؛ وأيضًا: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، ص٥٨٤.

حين يكتفي الأنبياء بأن يكونوا مجرد هداة منذرين لقومهم.[68] وهكذا يتجلَّى عِظَم الدَّور التاريخي للرسول في مقابل محدودية دَور النبي.

والحق أن هذه التمايزات لا تعني نوعًا من الفصل المطلق بين النبوة والرسالة. فإن كلَّ ما تعنيه فقط هو أن العلاقة بينهما — أي النبوة والرسالة — تتَّسم بضرب من التوتر. فالرسالة تمثِّل — من ناحية — تجاوزًا للنبوة، إلا أنها تستبقيها في جوفها في الآن نفسه، بصورة تكون معها «الرسالة» بناءً يشتمل على النبوة ذاتها. ولهذا «فإن الرسول أعمُّ من النبي».[69] ولكن الرسالة، من ناحية أخرى، لن تكون إلا مجردَ لحظة عليا في النبوة ذاتها، وبشكل تكون معه الرسالة جزءًا من النبوة. ولهذا «فالرسول أخص من النبي؛ فكلُّ رسول نبي، وليس كلُّ نبي رسولًا».[70] وهكذا ينشأ التوترُ بين الرسالة، بوصفها بناءً يشتمل على النبوة كجزءٍ من بنائه، وبين الرسالة، بوصفها مجردَ لحظة — وإن كانت عليا — من لحظات النبوة. ويبدو لو أن الأشاعرة قد قاموا بتفجير التوتر بين النبوة والرسالة على هذا النحو، لكانوا قد تمكنوا من قهرِه من خلال الجدل القائم بينهما. ولكنَّ اقتصارَهم على تناول المسألة في إطار العلاقة القائمة بين النبي والرسول من حيث العموم، والخصوص، تأدَّى بهم إلى استبعاد الجانب الحي من «التوتر» محتفظين منه بالجانب «الصوري» فقط. وهكذا اتَّسم قهرُهم للتوتر بطابعٍ صوري، أدَّى بهم إلى إلغاءِ أحدِ أضلاع التوتر كلية. فهم يرَون «أن الرسالة أعمُّ من جهة نفسها، و«لذا» فالنبوة جزءٌ من الرسالة، «ولكن» الرسالة أخص من جهة أهلها».[71] وهكذا احتفظ الأشاعرة من التوتر بضلعه القائل: «إن النبوة جزء من الرسالة»، وألغَوا ضلعَه القائل: «إن الرسالةَ ذاتَها مجردُ لحظة عليا أو جزء من النبوة». فبدا وكأنه قد عزَّ على الأشاعرة الاحتفاظ بلحظة واحدة من التوتر الحي داخل النسق بأَسْره.[72]

[68] فنسنك، دائرة المعارف الإسلامية، ج١٠، مادة رسول، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ص٩٩.

[69] التهانوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، ص٥٨٤.

[70] مجهول المؤلف، شرح العقيدة الطحاوية، ص١٠٣؛ وأيضًا: البغدادي، أصول الدين، ص١٥٤.

[71] المصدر السابق، ص١٠٣.

[72] ربما لأنه نسقٌ يقوم أساسًا على الاستبعاد والإلغاء دون الاستيعاب والإبقاء. فإنه يقوم على إلغاءِ طرفٍ لحساب الآخر، دون أدنى محاولة لاستيعابِ الأطراف جميعًا في إطارٍ يحتفظ لكل طرف بهُويته الحقة

وإذن فقد انتهى الأشاعرة إلى تمييز بين النبيِّ وبين الرسول، كان ضروريًّا لإظهار الاتساق بين عناصر النسق الأشعري. فإن تبنِّيَهم ردَّ النبوة — لغةً — إلى «النبأ» قد دفعهم إلى التمييز بين نبأٍ أو وحيٍ خاصٍّ يقتصر على شخصِ الموحى إليه فقط، وبين نبأٍ أو وحيٍ عامٍّ يتعدَّى شخصَ الموحَى إليه إلى «ضبط قوى التاريخ وتوجيهها نحو بناءِ عالمٍ جديد». ويبدو أن ذلك قد فرض ضرورةَ التمييز بين «متلقٍّ» للنبأ أو الوحي الخاص (وهو النبي)، وبين «متلقٍّ» للنبأ، أو الوحي العام (وهو الرسول)، وعلى هذا فإن التمييزَ الأشعريَّ بين النبيِّ وبين الرسول، يبدو وقد انتظمه الموقفُ الخاص من النبوة لغةً. واللافت أن هذا «الانتظام» لا يجد تفسيره إلا في نسق أشمل من التصورات المتجانسة المعبِّرة عن جوهر الرؤية الأشعرية للعالم في لحظة محددة.

وإذا كان الطابعُ المهيمن على النسق الأشعري قد انعكس بوضوح على تعريف الأشاعرة «للرسول» وتمييزهم بينه وبين النبي، إلى حدٍّ صارَت معه رؤيتُهم الخاصة للرسول ليست غيرَ ضرورة من ضرورات النسق، فإنه يبدو بالمثل أن الطابع المهيمن على النسق الاعتزالي[٧٣] — الذي يجعل من المتعذر فهْم أيِّ شيء في صورته المباشرة، ولكن من خلال علاقاته بشيء آخر باعتبار أن الشيءَ لا يكتسب هُويَّتَه الحقة إلا في مواجهة الآخر[٧٤] قد انعكس على تعريف المعتزلة للرسول وإنكارهم للتمييز بينه وبين النبي. فهم قد كشفوا عن الدور الذي يلعبه «الآخر» في تحديد المعنى اللغوي للفظ «الرسول» إلى حدٍّ بات يتعذر معه فهمُ لفظِ «الرسول» بعيدًا عن «الآخر». فإن لفظ «الرسول» لفظٌ من الألفاظ المتعدية «المتضايفة»، أي لا بدَّ من أن يكون هناك مُرسِل ومُرسَل إليه،[٧٥] وكأن اللفظ بذاته يُحيل إلى «الآخر» الذي يُصبح مصدرَ تحديد له؛ «فالرسول» لا يُفهم إلا في

في مواجهة الطرف الآخر. ولعل ذلك يعكس، من طرف خفي، جوهرَ المأزق السياسي الذي نُواجهه الآن؛ نحن الذين صاغ وعْيَنا الأشاعرة، والذي يتمثل في الرغبة الدفينة في استبعاد الآخر ومصادرته دائمًا.

[٧٣] إذا كان النسق الأشعري يقوم على الاستبعاد، فإن النسق الاعتزالي يقوم على الاستيعاب، استيعاب الأطراف جميعًا في وحدة، من خلال علاقة يتحدد فيها كلُّ طرف من خلال علاقته بالطرف الآخر. وهكذا توتر الفكر الكلامي بين «الاستبعاد» الأشعري و«الاستيعاب» الاعتزالي.

[٧٤] انظر: حاشية «٣٢» من هذا الفصل.

[٧٥] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٥٦٧.

علاقة، أو هو وجود يتكشَّف عن علاقة بين وجودين. وهكذا لن تكون «الرسالة» خطابًا منفردًا يُردِّد أصداء صوت الله وحده، وإنما ستكون «خطابًا» يكشف عن «الله» في علاقة مع «الإنسان» باعتبارهما يدخلان معًا في تحديد معنى الرسالة.[٧٦]

ولقد بدَا للمعتزلة أن لفظة «الرسول» لا تكشف من خلال التحليل اللغوي إلا عن أحدِ عناصرِ البناء أو النسق، وهو فعل الإرسال الواقع من الله فقط، دونما نظر لفعل من الإنسان — وهو العنصر الآخر في النسق — في هذا المجال. «فإن لفظة «الرسول» مأخوذة من إرسال المُرسِل له ... ولا يعتبر في هذا الوصف وقوعُ فعل من الرسول؛ وإنما المعتبر في ذلك بالإرسال الواقع من المُرسِل».[٧٧] وقد لاح أن هذا القولَ يمثِّل انحرافًا عن جوهر بناء أو نسق يُعَد احتفاظه بالإلهي في جدل مع الإنساني من أهم مصادر تميُّزه. ولذلك اضطروا (المعتزلة) للبحث عن دَور للإنسان في هذا المجال، خصوصًا حين أدركوا أن ردَّ لفظة «الرسول» إلى مجرد إرسال المُرسِل (الله)، دونما نظر لفعل يقع من المُرسَل (الإنسان) يؤدي إلى مفارقة غريبة «يصحُّ معها أن يُرسل المُرسِل (الله أو أي شخص آخر) مَن غاب عنه غيبةً بعيدة، بل يجوز أن يُرسل مَن لم يُخلق أو فاقد العلم».[٧٨] حيث يتوقف الأمر على فعل المُرسِل فقط دون أيِّ اعتبار آخر. وبعبارة أخرى، فإن رد «الرسالة» إلى مجردِ فعلِ

---

[٧٦] يُعَد هذا التصور عن جدل العلاقة بين الله والإنسان من أهم العناصر التي أُعيد بدءًا منها بناء اللاهوت اليهودي المعاصر. كشف الفيلسوف اليهودي هرمان كوهن ١٨٤٢–١٩١٨م (وهو من أهم الكانطيِّين الجدد) عن مفهوم جديد يجمع بين الله والإنسان هو مفهوم التعالق أو الارتباط (Correlation)، ويعني أن كلًّا من الله (بوصفه وجودًا خالصًا) والعالم (بوصفه صيرورة) يرتبط بالآخر منطقيًّا؛ فالصيرورة (العالم) لا يمكن أن توجد إذا لم يكن هناك وجودٌ أزليٌّ يمنحها القوة والدلالة والوجود.

[٧٧] لا يوجد دون صيرورة، بل إن وجود الله سيكون بلا معنى دون خلق. انظر:

Encyclopedia Judaica, vol. (5), Cecil Rathe (ed). Jerusalem 1972, p. 6.

وكذلك أقام «مارتن بوبر ١٨٧٨–١٩٦٥م» العلاقةَ بين الله والإنسان على أساسِ نسقِه المحوري عن الحوار بين الأنا والأنت I-than. وهو حوارٌ حقٌّ ما دامت أطرافُه متساوية، ولكنه يكون زائفًا حين يُصبح أحدُ الطرفين أقوى من الآخر، بحيث يحوِّل الطرف الآخر الذي يواجهه في الحوار إلى أداة أو موضوع يستغله ليُنقذ أخاه. انظر: Ibid., vol. (1), op. cit. p. 1431. وهكذا قامت بين الله والإنسان علاقةٌ متكافئة غدَت من أهم مصادر الحيوية في اللاهوت المعاصر؛ حيث أمكن بدءًا منها إعادة صياغة الوجدان اليهودي وتحويله من وجود خامل مستكين إلى وجود فعال غاية في التأثير.

[٧٨] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، التنبؤات والمعجزات، ص٩.

المُرسِل فقط يؤدي إلى إلغاء الرسالة ذاتها. وقد أدرك المعتزلةُ أنه لا يتعذر الإفلات من هذه المفارقة إلا بإثبات دَور للإنسان أو المُرسَل؛ إذ «إن الرسالة، التي لها يُوصف «الله» بأنه مُرسِل لغيره، لا تكون رسالة بأن يُتكلم بها فقط، وإنما تكون رسالة إذا حُمِّلها الرسول. ولا يكون مُحمَّلًا له الرسالة إلا بأن يعلمها الرسول، ويميِّزها من غيره، فيصير بحيث يمكن أن يُؤدِّيَها إلى غيره، ولا يكون كذلك مع الغيبةِ وفَقْد العلم ولا قبل أن يُخلق؛ لأن ذلك يستحيل».[٧٩] وهكذا ينتفي عن الرسالة كونُها كذلك، إذا لم يعلمها الرسول ويقبلها. ولذا أضافوا إلى «إرسال» المُرسِل «قَبول» المُرسَل ليصبح الرسول كذلك، وذلك بمعنى أن لفظ «الرسول» مأخوذٌ من الإرسال «وهو فعل إلهي» والقبول «وهو فعل إنساني» معًا. وحيث إن اللغة لا تُفيد ذلك مباشرة؛ فقد ذهب المعتزلة إلى أن «قبول الرسالة» إنما يُفيد من وصف «الرسول» بأنه كذلك من جهة العرف وليس من جهة اللغة؛ «فالقبول إنما يدخل في ذلك من جهة التعارف لا من جهة اللغة».[٨٠] فكأنهم بذلك قد لجئوا إلى خبرة العرف، حين لم تُسعفهم تخريجاتُ اللغة، فأظهروا بذلك أن اللغةَ ليست بناءً جامدًا مغلقًا، بل نظامًا يقبل الإضافات والتحويرات التي نشأَت من التجربة الإنسانية المشتركة.[٨١] وأظهروا — من ناحية أخرى — أنه إذا كانت النبوة — بوصفها، حسب ما رأوا — ثوابًا «إلهيًّا» على فعل «إنساني» مخصوص — تعكس التوازن القائم بين الإلهي والإنساني — فإن هذا التوازن الفذَّ ظلَّ يُهيمن أيضًا على تحليلهم للفظ «الرسول» وذلك حين ردُّوه إلى «إرسال إلهي»، و«قَبول إنساني». وهكذا ظلَّ النسق الشامل قابضًا على جزئياته.

ويبدو أن هذه الهُوية المشتركة بين النبوة والرسالة — التي كشفَت عنها تحليلاتُ المعتزلة — هي التي أدَّت بهم إلى معارضةِ التمييز بين النبي والرسول؛ حيث لم يلاحظوا «فرقًا بينهما إلا من جهة اللغة، بينما لا فرق بينهما من جهة الاصطلاح».[٨٢] وإذا كان الأشاعرة قد استندوا في التمييز بين النبي والرسول على قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ

[٧٩] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، التنبؤات والمعجزات، ص٩.

[٨٠] المصدر نفسه ص١٠.

[٨١] إن المسألة اللغوية عند المعتزلة بعامة، وعند القاضي عبد الجبار بخاصة، تتطلَّب دراسةً مبتكرة في ضوء مناهج اللغويات المعاصرة يمكن من خلالها وضعُ النسق الاعتزالي كلِّه وضعًا جديدًا يتجاوز ما هو مألوف.

[٨٢] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، طبعة عبد الكريم العثمان، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٥٦٧.

مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ (الحج: ٥٢)، فقد لاحظ المعتزلة أن «الفكرة الموجودة وراء آيات القرآن — فيما يتعلق بهذا التمييز — ليست دائمًا واضحة»،[٨٣] يؤكد ذلك أن النصَّ السابق «لا يدل على ما ذكروه (أي الأشاعرة) من تمييز بين النبي والرسول؛ لأن مجرد الفصل لا يدلُّ على اختلاف الجنسين. ألَا ترى أنه تعالى قد فصل بين النبي محمد وغيره من الأنبياء، ولم يدلَّ بذلك على أنه من غير الأنبياء».[٨٤] فبدَا وكأن المعتزلة لم يجدوا في النص السابق، ولا في أية نصوص أخرى، ما يؤكِّد — بلغة المنطق الحديث — «الفصل القوي» بين النبي والرسول. وكان كلُّ ما وجدوه بين الكلمتين مجردَ نوع من «التكافؤ المنطقي» جعلهما «يثبتان معًا ويزولان معًا، حتى إنه لو ثبت أحدهما ونُفي الآخر لتناقضَ الكلام»،[٨٥] ولا شك في أنه لا يمكن تفسير هذا التكافؤ بين الكلمتين إلا من خلال هُويتهما المشتركة التي تجعل التمييز بينهما عسيرًا.

ويبدو أن المعتزلة لم يقنعوا بما قدَّمته هذه التحليلات من تأكيد على رفض التمييز بين النبي والرسول؛ وذلك لأنهم بحثوا عن نصوص من القرآن تؤكِّد ما يذهبون إليه في مواجهة الأشاعرة، فأثبتوا «أنه تعالى خاطب محمدًا مرة بالنبي وبالرسول مرة أخرى»[٨٦] ولذا لا يعقل التمييز بينهما وهما يرتبطان بجهة واحدة.

وقد ارتبط إنكارُ المعتزلة للتمييز بين النبي والرسول بموقفهم من تعريف «النبوة»، تمامًا كما ارتبط التمييز الأشعري بينهما بموقف الأشاعرة من تعريف النبوة أيضًا. فإن «قول شيوخ المعتزلة عن النبوة إنها جزاء على عمل»[٨٧] أو إنها «منزلة رفيعة» تُستحق على «فعل مخصوص»، يؤدي — وهذا أمر هام — إلى أن النبوة نفسها ليست فعلًا، وإنما هي تتويج لفعل. ولذا، فإن ضرورات النظر تُحتم البحث عن ذلك «الفعل أو العمل» الذي تكون النبوة جزاءً عليه أو تتويجًا له.[٨٨] وهذا بالضبط ما فعلوه، فأدركوا «أن «ذلك

[٨٣] فنسنك، دائرة المعارف الإسلامية، ج١٠، مادة رسول، ص٩٩.

[٨٤] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٨.

[٨٥] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٨. وهذا السطر الأخير تلخيصٌ لقائمة صدق دالة التكافؤ في المنطق الحديث.

[٨٦] الجرجاني، التعريفات، طبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨م، ص٩٨.

[٨٧] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، التنبؤات والمعجزات، ص١٦.

[٨٨] ما أحوجنا إلى هذا الضرب من الفكر الذي يؤسِّس النبوة نفسها على «الفعل» وليس على «القول» كالحال عند الأشاعرة، ولعل ضروب النقد التي تُوجَّه للعقل العربي الآن لاستغراقه في دائرة «القول أو

الفعل» الذي تُستحق به هذه المنزلة لا يكون إلا فعلًا مخصوصًا يقع من الرسول ... أو «أنه» الطاعات الكثيرة التي لا تجتمع في هذه الأعمار. وإذا كان هذا الثاني متعذِّرًا لم يبقَ إلا الوجه الأول؛ لأنه، إذا قَبِل الرسالة وتكفَّل بأدائها والصبر على عوارضها، استحقَّ هذه المنزلة».[٨٩] أي إن قَبول الرسالة وتحمُّل أمانة أدائها والصبر على ذلك هو ذلك «الفعل المخصوص» الذي يستحق عليه الرسولُ منزلةَ النبوة الرفيعة. ذلك «أنه لا يكون رسولًا لله إلا وقد يختص بأوصاف تقتضي المدح فيه والتعظيم، وإن كانت هذه اللفظة (الرسالة) لا تُفيده»،[٩٠] «فالرسالة ليست بمدح ولا ثواب».[٩١] ولذا كان من الضروري إضافة لفظة «النبي» إلى «الرسول»؛ «لأنها موضوعة للرفعة فهي تُفيد المدح بظاهرها».[٩٢] وبعبارة أخرى، فإن لفظة «رسول» تُفيد المدح «بمعناها»، ولفظة «نبي» تُفيده «بظاهرها»، وهما يُضافان إلى شخص واحد من بابِ جمعِ كلٍّ من المدح المعنوي والمدح الظاهري له. وهكذا يثبت أن اللَّفظتَين لا تتمايزان لأنهما تتعلقان بجهة واحدة أو بشخص واحد تكون «النبوة» منزلة يستحقها جزاء أدائه «الرسالة».

وهكذا وضعَتنا «المسألة اللغوية» في مواجهة أنساق نظرية عُليا تُفسِّرها وتحكم حركتها، بحيث ثبت أنَّ التباين اللغوي بين كلٍّ من الأشاعرة والمعتزلة بصدد النبوة، إنما يرجع إلى تباين أعمق بين الفريقين يتعلَّق بالتصورات التي أقاموا عليها النسقَ النظري كلَّه. إذ وضح من خلال استكشاف هذه الأنساق، أن علم الكلام قد توتَّر أساسًا بين نسقَين متمايزَين عكَسَ كلٌّ منهما تصورًا مختلفًا عن العلم وأصل بنائه. ولقد تبدَّى مفهوم «النسق» عن ثراء وخصوبة جمَّة، حين ساعد على لمِّ شتاتِ كثيرٍ من الأفكار التي كانت تبدو مبعثرةً لا رابطَ بينها. كما أنه يساعد — إضافةً إلى ذلك — على تفسيرِ كثيرٍ من التصورات التي تتحكَّم في وَعْينا المعاصر بالعالم، وذلك من خلال ردِّها إلى أنساق كلية يصبح تحليلُها وتفسيرها بمثابةِ توطئة لنقدِ الوعي المعاصر (بالمعنى الكانطي للنقد)

الترديد» وعزوفه عن «الفعل أو التجديد»، لَتكشف عن سيادة النموذج الأشعري الذي يبقى تجاوزُه مرتهنًا بإعادة بناء الاعتزال.

[٨٩] المصدر السابق، ص١٦.

[٩٠] المصدر السابق، ص١٣.

[٩١] المصدر السابق، ص١٢.

[٩٢] المصدر السابق، ص١٣.

وفهمِ حدوده. وكأننا بتحليل النسق لا نفعل أكثرَ من تحليل وَعْينا، ومن هنا ينبثقُ المعنى الحيُّ والمتجدد لعلم الكلام الذي يُصبح بذلك علمًا معاصرًا أبدًا، وذلك مثلما كان التاريخ — من حيث إنه تحليلٌ لوضعنا المعاصر — معاصرًا أبدًا عند كروتشه.

ثانيًا: النبي ... اللفظة الأجنبية

(١) **اللفظة العبرية:** يبدو أن لفظة nabi «النبي» قادرةٌ في العبرية أيضًا على إحالتنا إلى ما يتعدَّاها، أو مَنْحنا، على الأقل، فهمًا أفضل لمسألة النبوة، بحيث يصبح القول بأنه «لا يمكن فهمُ النبوة على أحسن وجه إلا من خلال البدء بتحليل لفظة nabi (نبي)»[٩٣] قولًا لا يجانب الحقيقة. فإن تاريخ اللفظة وتطوُّر دلالتها يتجلَّى عن بناءٍ كامل من الأفكار والحقائق التي يتعذَّر في غيابها النفاذُ إلى طبيعةِ النبوة اليهودية، وذلك إلى الحد الذي أصبح معه مجردُ ظهور اللفظة دالًّا إلى حدٍّ كبير؛ فبالرغم من أن لفظة nabi لم تُستخدم بصورتها على الأقل في نصٍّ أقدم من العهد القديم،[٩٤] إلا أن ظهورَها في العبرية يكشف عن قبائل استغرقَتها نزعةٌ حسية فجَّة، حتى إنه عندما بدأ الربُّ وحْيَه إليهم، بحثوا عن لفظٍ يُطلقونه على ذلك الذي ينقل إليهم وحْيَ الرب، وحين لم يجدوا في لغتهم المتداولة ما يصلح لذلك، اضطروا للاستعارة والاقتراض من اللغات الأخرى

---

[٩٣] J. Hastings (ed): Encyclopedia of ethics and religion, vol. (10), (Art. Prophecy (Hebrew), By, E. Konig) New york, 1918, p. 384.

[٩٤] لم تَرِد لفظةُ nabi «نبي» في النصوص والمدونات القديمة؛ إذ لا نُصادف اللفظة في أرقى وأفضل نصٍّ وصل إلى عصرنا من العصور القديمة، وهو مدونة حمورابي؛ فبرغم أن النص يستخدم لفظة Sibu وتعني الحكيم، ولفظة daionu وتعني القاضي، فإنه يخلو تمامًا من ذكرِ لفظة nabi وتعني النبي. انظر: Ibid., p. 384، ولا يعني ذلك أبدًا أن النبواتِ لم تكن معروفةً بين شعوب الشرق القديم قبل النبوة اليهودية، فذلك ما يخالف حقائقَ الواقع والتاريخ. إن كلَّ ما نعنيه فقط هو أن دور «النبي» لم يكن قد تبلور كدَورٍ مستقل يستحقُّ لفظًا خاصًّا، بل كان جزءًا من مهامِّ الكاهن أو الحكيم أو العرَّاف. ولعل حقيقةَ أن اللفظة العبرية nabi كانت مشتقًّا تطور عن «فعل» مستعار — وهذا ما سنُشير إليه فيما بعد تفصيلًا — وليست ترجمةً أو نقلًا «لاسم» بصورته الكاملة، إنما تؤكد — من ناحية — أن لفظة nabi، لم تكن معروفةً بصورتها العبرية قبل كتابة العهد القديم، كما أنها تؤكد — من ناحية أخرى — أن «الدور أو الوظيفة» التي اضطلع بها أولئك الذين أطلق عليهم العبرانيون لفظَ nabi، كان يقوم بها قديمًا أشخاصٌ آخرون تحت أسماء أخرى.

المجاورة. وهكذا ظهرت لفظة nabi العبرية، وهي تدين بأصل وجودها إلى لغات القبائل والشعوب المجاورة.[٩٥] ويبدو أن هذا الأصلَ المستعار قد أكسب اللفظةَ nabi قدرًا من المرونة والقابلية على اكتساب المعنى المتجدد؛ لأنها لم ترتبط بنظام اشتقاقي أصيل تقيَّد بالنظام المعجمي الذي تتطور اللغةُ تبعًا له. ولذا كان تطوُّرها غيرَ مقيَّد، بحيث كان المعنى الذي تَعْنيه لفظةُ nabi يرتبط بالدَّور الذي يؤدِّيه النبي. ولا شك أنه دَور متطور، بمعنى أن أيَّ تغيُّر في هذا الدور كان يعني تغيُّرًا في طبيعة النبوة ومعناها. وقد أدَّى هذا الارتباطُ إلى التصاق اللفظة «بطابع وظيفي»[٩٦] Functional من حيث المبدأ، بحيث لم تكن تحمل أدنى إشارة إلى وجود أو عدم وجود أيٍّ «هبات خاصة» يتمتَّع بها النبي. وهذا هو المعنى الأقدم الذي التصق باللفظة، والذي يكشف عن النبيِّ بوصفه فاعلًا (active) «أي مبلغًا ورسولًا»، وليس بوصفه منفعلًا (passive) «أي مجرد متلقٍّ للرسالة Recipient of Vocatian».[٩٧] وبالرغم من أنه يتعذر تمامًا

[٩٥] ويعني ذلك — من ناحية — أن النبوة اليهودية لم تكن ظاهرةً فريدة في عصرها؛ إذ إنها دانَت ببعض وجودها إلى تأثيرات من الشعوب المجاورة. وبذا يصبح مفهوم التمييز أو النقاء اليهودي المطلق بلا سند في الحقيقة. ومن ناحية أخرى، فإنه يظهر القبائل العبرانية على قدر غير قليل من السذاجة والتخلُّف؛ ممَّا جعل منها جزءًا من المجال الذي تفعل فيه الحضارات المؤثرة آنذاك، وبعبارة أخرى: كان كيانها الحضاري هامشيًّا إلى جوار الحضارات السائدة حولها. ولعلها سخريات التاريخ التي جعلَت المشروع الحضاري اليهودي الذي تبلور — قديمًا وحديثًا — على هامش حضارات أخرى، يسعى لاحتوائنا حضاريًّا، وتحويلنا — وهو الذي كان أحدَ هوامشنا — إلى مجرد هامش له.

[٩٦] ويبدو أنَّ هذا الطابع الوظيفي لم يتخلَّ أبدًا عن لفظة nabi. ولعله المسئول عن «الطابع المنفتح» للنبوة اليهودية الذي جعل منها بناءً مفتوحًا لا يكتمل أبدًا، بحيث أصبح في متناولِ كلِّ شخص يؤدي «وظيفة» أو يلعب «دورًا» في صياغة حياة الشعب اليهودي أن يصبح نبيًّا، ولا شك أن هذا الطابع المفتوح للنبوة اليهودية قد زوَّدها بالقدرة على صياغة الوجدان اليهودي وتوجيهه على الدوام، بشكل ظلَّت معه المفاهيمُ العقائدية الموجَّهَ الأولَ لحركة التاريخ اليهودي.

[٩٧] Hastings (ed) Dictionary of the Bible, (Art. prophecy By R. Grant) New york, 1963. p. 802.

ولا بد من أن نُشير إلى أنَّ هذا التمييز العبري بين مدلول إيجابي active وبين مدلول سلبي passive للفظة nabi، يستدعي إلى الذهن مباشرةً الخلافَ بين تصوُّر الأشاعرة للنبوة — وهو تصورٌ سلبي جعل من النبي كيانًا يقتصر دورُه على مجرد تلقِّي الرسالة دونما فعل منه — وبين تصوُّر المعتزلة للنبوة، وهو تصوُّر إيجابي جعل من النبي كيانًا فاعلًا ليست «النبوة» غيرَ جزاء على عمل يقوم به.

— من الناحية الفعلية — الفصلُ بين «البُعد الإيجابي» — أو النبي بوصفه كيانًا فاعلًا — وبين «البُعد السلبي» — أو النبي بوصفه كيانًا منفعلًا — لأنهما بُعدان متكاملان غير منفصلين ينبغي إدراكهما في وحدتهما الحيَّة التي يحققها جدلُ السالب والموجب، إلا أن النبوة اليهودية قد تبلورَت — إلى حدٍّ كبير — حول المدلول الإيجابي للفظة nabi. بمعنى أن مفهوم «الدَّور» الذي يؤدِّيه النبيُّ هو الأهم في تقرير كونه نبيًّا.[٩٨]

فقد استُخدمَت لفظة Nabi لأوَّل مرة — تبعًا للعهد القديم — في عصر إبراهيم الذي استحق أن يُلقَّب «نبيًّا» «لدَوره» كشفيع وواسطة بين الله والإنسان.[٩٩] وكذلك استحق موسى اللقبَ نفسه «للدَّور» الذي قام به في التوسُّط بين الرب والشعب أثناء حادثة سيناء.[١٠٠] وهكذا تبلورَت لفظةُ nabi بدءًا من «الدور» الذي يؤديه النبي، وهو يتمثَّل أساسًا في التوسط بين الله والبشر، أو «التحدث باسم الله إلى البشر»[١٠١] أو العكس. فاللفظة العبرية تعني — لغويًّا — الناطق بلسان جماعة أو إله، أكثر ممَّا تعني المتنبِّئ أو الكاهن. «فلم يكن يُقصد بلفظة nabi ذلك الرجل الذي يُخبر عن الحوادث المستقبلة، بل هو الذي يتحدث بالنيابة عن آخر، وهذا هو المعنى اللغوي للفظة nabi العبرية.»[١٠٢] وبعبارة أخرى، لا تعني اللفظة العبرية nabi أكثر من أن النبيَّ يُعَد فمًا للرب من ناحية، وفمًا للشعب من ناحية أخرى، فهو — إذن — مجردُ مُبلِّغ ينوب عن أحدهما عند الآخر، دون أيِّ إشارة إلى مقدرة على التنبؤ بالمستقبل أو التكهُّن بالغيب. وقد ذهب أحدُ الباحثين — تبعًا لذلك — إلى القول بأن «الترجمة العادية للفظة nabi العبرية إلى

[٩٨] يلاحظ أن هذا التصور يقترب كثيرًا من التصور الاعتزالي الذي يرى في النبوة جزاءً على عمل يقوم به الأنبياء.

[٩٩] Cecil Roth (ed): Encyclopedia Judaica, vol. (13), (Art. prophecy), Jerusalem 1972, p. 1152.

يقول الرب «يجب أن تُعيدَ زوجة الرجل (أي إبراهيم)؛ لأنه منذ أصبح نبيًّا سوف يتشفع لك لأجل إنقاذ حياتك» (التكوين، ٢٠: ٧).

[١٠٠] جاء على لسان موسى: «وقفتُ بين الربِّ وبينكم في ذلك الوقت لأنقلَ كلمة الرب لكم» (التثنية، ٥: ٥)، وهكذا يبدو دورُه كوسيط.

[١٠١] Bernard Cayne (ed): Encyclopedia Americana, vol. (22), (Art. Prophecy), U. S. A. 1980. p. 663.

[١٠٢] سليم حسن، مصر القديمة، ج٩، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٥٢م، ص٥٤٧.

لفظة Prophet الإنجليزية تُعَد ترجمةً مضللة؛ لأن النبي (حسب اللفظة العبرية) لا يتنبأ بالأحداث المستقبلة (وذلك ما تُشير إليه اللفظة الإنجليزية). بل هو — أي النبي — مَن ينطق كلمة يهوا وحكمه على الأحداث الجارية».[١٠٣] يلاحظ إذن أن ما ينطق به النبيُّ يتعلق — حسب المفهوم العبري — «بالأحداث الجارية» وليس «بالأحداث المستقبلة». ولكن ذلك كان — فيما يبدو — ما تَعْنيه اللفظة في استخداماتها الأولى فقط، فإن ثمة تطورًا قد أدَّى إلى إكسابِ اللفظة دلالةً أوسع بعد ذلك، «حيث أصبحَت تُطلق بعد عصر صموئيل على ذلك الشخص الذي كان يُطلق عليه قبل ذلك «الرائي» (Seer, Hazeh, Ro'lh).[١٠٤] (وهو — أي الرائي — شخصٌ قادر على التنبؤ والرؤيا بالطبع). فإنه «سابقًا في إسرائيل، هكذا كان يقول الرجل عند ذهابه ليسأل الله، هلمَّ نذهب إلى الرائي؛ لأنَّ النبي اليوم كان يُدعى سابقًا الرائي».[١٠٥] فالنصُّ يُفيد أن الذي أصبح يُسمى اليوم «نبيًّا» كان بالأمس رائيًا، وذلك يعني أن النبيَّ قد أصبح يقوم بـ «الدور» الذي كان يقوم به الرائي قبل ذلك والمتمثل أساسًا في الرؤيا.[١٠٦] وليس من شك في أن تطور دلالة اللفظة nabi يكشف — كما سبق أن لاحظنا في تطور دلالة لفظة «نبي» العربية — عن تطورات أعمق حدثَت خارج اللغة ذاتها. يؤكد ذلك أن المفاهيم الرؤيوية أو المسيانية (Messianic) — التي لعبَت دورًا هامًّا في تطوير النبوة اليهودية ذاتها، والتحوُّل بها من نبوة «إخبار» إلى نبوة «رؤيا» — قد تبلورَت بدءًا من تغيرات طرأَت على الوجود اليهودي نفسه. فقد انبثق مفهوم «الرؤيا» (Messiah)، للمرة الأولى في عصر داود الذي

---

[١٠٣] R. Seltzer: Jewish People, Jewish thaught, op. cit. p. 79.

[١٠٤] Walter Yust (ed): Encyclopedia Britanica, vol. (18), (Art. Prophecy) U. S. A. 1960. p. 586.

[١٠٥] صموئيل الأول، إصحاح ٩: آية ٩.

[١٠٦] لعل حقيقة أن لفظة nabi العبرية كانت تطويرًا لفعلٍ مستعار من لغة أجنبية للدلالة على «دَور» يقوم به النبي، قد أكسب اللفظةَ قابليةً تبعًا لتطور «الدور» المتغير دائمًا. وذلك ما صبغ النظرة اليهودية إلى النبوة بصبغة وظيفية لم تُفارقها إلى الأبد. فالفكر اليهودي الحديث إنما يُبلور أهم مفاهيمه وتصوراته النظرية عن النبوة — بل عن سائر الأبنية العقائدية الأخرى — بدءًا من طبيعة الدور الذي تلعبه في حياة الجماعة. ومن هنا فإن مفهوم «الدور» يُعَد هو المفهوم الأساسي في بناء اللاهوت اليهودي المعاصر. وذلك حيث أظهر الفكرُ الديني اليهودي في القرنين التاسع عشر والعشرين نجاحًا بالغًا في النظر إلى التراث الديني اليهودي، لا على أنه نسقٌ مطلق يتعدَّى التاريخ، بل بوصفه إطارًا لخبرة تاريخية عاشَتها الجماعة وينبغي توظيفها لخدمة تطلُّعاتها الحاضرة.

مسحه صموئيل النبي ملكًا على إسرائيل — وذلك بعد مقتل شاءول ملك إسرائيل الذي هزمه الفلسطينيون هزيمةً مُرَّة انتهَت بالسيطرة على مدن إسرائيل[١٠٧] وبعد أن ضرب داود رقابَ الفلسطينيِّين وردَّهم عن مدن إسرائيل تنبَّأ صموئيل لحكمه أن يدومَ إلى نهاية التاريخ، كما تنبَّأ له بالسيادة على الشعوب الأجنبية.[١٠٨]

وهكذا أصبح الأنبياء يتنبَّئون بالأحداث المستقبلة، بعد أن كانوا لا ينطقون إلا بحكم «يهوا» على الأحداث الجارية. ولقد تبلورَت المفاهيمُ المسيانية بحسم أثناء عصر النفي اليهودي إلى بابل؛ حيث بلور اليهود بدءًا من قسوة المنفى «فلسفةً في الأمل» قامت أساسًا على «الرؤيا» والتنبُّؤ بالمخلِّص الذي يقود شعبَه عبر مسالك الخلاص. ومن هنا اتَّسمت نبوةُ عصر النفي بطابع تنبُّئيٍّ خالص، «فحفلَت الأسفار المقدسة بنبوءات كثيرة مستوحاة من أماني الشعب وآلامه تأسيةً له وسلوانًا وتنفيسًا عن ألمه المكبوت».[١٠٩] فقد اعتمد الأنبياء في بناء ثقة الشعب اليائس على التنبؤ بتدخل الربِّ لكي يخلصَ شعبه من منفاه ويعود به إلى أرض صهيون، «وتُمثِّل نبوةُ حزقيال طبعَ نبوة النفي إذ تتضمَّن بشرى الخلاص والعودة إلى البلاد ومشروع بناء المعبد المهدَّم».[١١٠] وليس أدل على الأثر الذي أحدثَته فترةُ النفي في النبوة اليهودية من «أن الجزء الثاني من سفر إشعيا (المعروف بتثنية إشعيا) — والذي كُتب بعد النفي — يتميز عن الجزء الأول من ذات السفر — الذي كُتب قبل النفي — بما ينطوي عليه من تنبؤات بقدوم المسيح أصبحت فيما بعد أهمَّ نصوص العهد القديم التي سِيقَت دليلًا على أن الأنبياء قد تنبَّئوا بمجيء المسيح عيسى».[١١١]

وهكذا أيضًا، وضعَنا البحثُ اللغوي — المتعلِّق بلفظة nabi العبرية — في مواجهة نسقٍ نظري متكامل يطوِّر آلياته الداخلية، بدءًا من مفهوم «الدور أو الوظيفة»،

---

[١٠٧] صموئيل الأول، ٣١: ١–١٨.

[١٠٨] Cécil Rath (ed): Encyclopedia Judaica, vol., (Art. Messiah) op. cit. p. 1408.

[١٠٩] عبد السميع الهرَّاوي، الصهيونية بين الدين والسياسة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٣٥.

[١١٠] محمد محمود أبو غدير، النبي حزقيال، حياته وسفره، ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٧٩م، ص١١١.

[١١١] برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج٢، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص١٩.

الذي يبدو مهيمنًا على كلِّ تطور في طبيعة النبوة اليهودية. وقد أظهر هذا المفهومُ خصوبةً فائقة «في إعادة بناء اللاهوت اليهودي»، وتُمثِّل كتاباتُ: هيشيل، ومارتن بوبر، وموردخاي كابلان، وروزنز فايج — أهم المنظِّرين اليهود المعاصرين — نماذجَ دالة على ذلك.

صعوبات الاشتقاق: حَظيَ البحث في المصدر الذي يمكن أن تُردَّ إليه لفظة nabi العبرية بقدر كبير من الغموض والاضطراب؛ وذلك لأن «الصورة الأساسية للفعل الذي يرتبط بلفظة nabi غير موجود في اللغة العبرية».[١١٢] ولذا يكاد الباحثون أن يُجمعوا على أن «اللفظة العبرية nabi ذات أصل لغوي غامض وموضع شك»،[١١٣] ولكنهم انتهَوا مع ذلك إلى أنها قد تكون لفظةً دخيلة على العبرية، أو أنها ترتبط على الأقل بأصول غير عبرية. وبالرغم من هذا الاضطراب، فإن الباحثين قد حصروا المصادر الممكنة للفظة العبرية nabi في مصدرَين أساسيَّين؛ الأول: أكادي-آشوري، والثاني: عربي. إذ يذهب فريقٌ من الباحثين إلى «أن لفظة nabiu العبرية ترتبط بالفعل الآشوري nabiu (نابيو)، ويعني يدعو أو يُعلِّم أو يأمر»،[١١٤] أو «أنها ترتبط بالكلمة الآشورية nebo نيبو — وهي تعني المتكلم نيابةً عن الله الذي يمتلك وسائل التعبير المتاحة للبشر»،[١١٥] أو «أنها ترتبط بالفعل الآشوري nabiu (نابو)، ويعني يُسمي Ta name»،[١١٦] ويقال أيضًا إنها ترتبط بالفعل الآشوري NI، ويعني to cary off؛ أي ينقل شيئًا بقوته الخارقة، «فيكون النبي، بذلك، هو الشخص الذي ينقل بقوته الخارقة شيئًا من طور إلى آخر»، ولكن يبدو أن الاستخدامَ الآشوري لهذا الفعل لا يُقدِّم ولو أضعف دليل

---

[١١٢] J. Hastings (ed): Encyclopedia of ethics and religion, vol. (10) (Art. Hebrew prophecy By Konig) op. cit. p. 385.

[١١٣] Walter Yust (ed): Encyclopedia Britanica, vol. (18), (Art. Prophet), U. S. A. 1960. p. 586.
وكذلك Bernard S, Cayne (ed): Encyclopedia Americana, vol. (22), (Art, Prophecy). U. S. A 1980. p. 663.

[١١٤] J. Hastings (ed): Encyclopedia of ethics and religion, vol. (10), (Art. Hebrew prophecy By Kanig) op. cit. p. 384.

[١١٥] John Gray: Near Eastern Mythology, London, (Hamlyn), 1969.

[١١٦] Walter yust (ed): Encyclopedia Britanica, vol. (18). (Art. Prophet) op. cit. p. 586.

يؤكد ذلك التخريج».[١١٧] وثَمة مَن يؤكد أن اللفظة العبرية nabi ترجع إلى أصل واحد هي والفعل الأكادي nabiu، ويعني: يدعو أو يُعلن.[١١٨] واللافت هنا أن الآراء تتفق على أن اللفظة العبرية مشتقةٌ من مصدر يحمل معنى «الدعوة والإعلام والتعليم»، وهو أمرٌ له دلالتُه الكبيرة في فهمِ مضمون النبوة.[١١٩] ولكن، بالرغم من هذا الاتفاق فإن ثَمة مَن يردُّ لفظة nabi العبرية إلى صيغة آشورية انفعالية naba، وتعني to bubble up أو to fall in transports؛ أي «يتحمس ويتهيج وينتشي».[١٢٠] بل إن ثمة مَن يرى أن الجذر الأصلي (الذي اشتُقَّت منه لفظة nabi) كان يعني الجنون والخبل (insanity)؛ ولذا فإن لفظة nabi تعني أصلًا ذلك الشخص الذي تستحوذ عليه قوةٌ خارقة فيغدو

---

[١١٧] J. Hastings (ed): Encyclopedia of ethics and religion, vol. (10), (Art. Hebrew prophecy by Konig) op. cit. p. 381.

[١١٨] C. Roth (ed): Encyclopedia Judaica, vol. (13), (Art. Prophecy) op. cit. p. 1152.

وكذلك J. Hastings (ed): Dictionary of the Bible, (Art. Prophecy) op. cit, p. 802.

[١١٩] وذلك من حيث تضعُنا هذه الملاحظة أمام المصدر السامي (Semitic) الواحد، الذي تحكم في مضمون النبوة الإسلامية؛ وذلك من حيث إنها أيضًا «دعوة وبلاغ». وتبدو وحدةُ المصدر هذه أشدَّ جلاءً إذا ما لاحظنا أن ثمة تصورًا مغايرًا للنبوة ينهض في مواجهتها هو التصور الإغريقي، الذي انبثق من التصور الأوروبي بعد ذلك. إذ ينطوي التصور الإغريقي على دلالات تُخالف ما ينطوي عليه المصدر السامي Semitic من دلالات. فقد كان الجذر اليوناني القديم ΠεοφyTys يُشير، من ناحية، إلى التكهُّن والتنبُّؤ الذي يُمارسه العرَّافون والكهنة، ومن ناحية أخرى يُشير إلى تفسير إرادة الآلهة وتصويرها لعامة الناس في صور حسية يُمكنهم تصورها. وذلك ما يفتح البابَ أمام نوعٍ من التدخل الشخصي للنبيِّ في صياغة الرسالة الإلهية، باعتبار أن النبيَّ شخصٌ له وجهةُ نظرِه الخاصة، وليس مذياعًا. ويبدو أن نظرية مستويات النص الديني المتدرج من المعنى الظاهري الأبسط إلى معنى أعمق لا يُدركه إلا العقل — والتي مثَّلَت مخرجًا من إشكالية التعارض بين العقل والنقل أمام المشائين المسلمين وخاصة ابن رشد — قد استلهمَت — إلى حدٍّ ما — هذه النظرة الإغريقية للنبوة بوصفها تصويرًا للإرادة الإلهية في صور حسية رمزية يمكن تصورها. انظر في ذلك كله:

Walter Yust (ed): Encyclopedia Britanica, vol. (18), (Art, Prophet) op. cit. p. 586 A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), New York, 1971. p. X 11.

زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣م، ص١٢٦.

[١٢٠] W. Yust (ed): Encyclopedia Britanica, vol. (18), (Art. Prophet) op. cit. p. 586.

ممسوسًا فيها. وإضافة إلى اشتقاق لفظة nabi فإن ثَمة نماذجَ معينةً من سلوك الأنبياء تَرِد كشاهدٍ يدعم هذه النظرية؛ إذ كان يفترض أن لفظة nabi تُشير إلى شخص تتدفق أحاديثُه من فمه بصوتٍ عالٍ وهائج ومصحوب بأنفاس عميقة.[١٢١] ومع أن هذه النظرية تُفسِّر وجهةَ نظرٍ[١٢٢] تتمثَّل في وسم النبوة اليهودية بسمةٍ انفعالية وجدانية، إلا أنها تُعاني من أوجُهِ ضعفِ عدَّة، منها «أنها تعزل الفعل naba عن أصوله السامية Semitic (التي تحمل معانيَ الدعوة والإعلان، وليس الحماس والهياج)، إلى جانبِ أنها تتجاهل فروقًا صوتية بين الفعلَين اللذَين يمكن أن نردَّ إليهما لفظة nabi، ومن ناحية أخرى فإنه إذا كانت لفظة nabi تعني «التحمس والهياج»، فإن النبيَّ لن يكونَ مُلامًا على حماسه وهياجه»،[١٢٣] وبالتالي ضياع رسالته خلال غيبوبة النشوة.[١٢٤]

---

[١٢١] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), op. cit. p. 176.

[١٢٢] ثمة تيارٌ مؤثِّر في الفكر اليهودي المعاصر يؤكِّد على الطبيعة الانفعالية للنبوة اليهودية. ويبدو وكأن هذا التيارَ يمثِّل أحدَ أجنحة ما يسمَّى بحركة البعث القومي اليهودي في العصر الحديث؛ حيث صبَّ هجومَه المباشر على حركة التنوير العقلي اليهودي — بريادة مندلسون — التي قلَّلت، إلى حدٍّ كبير، من قيمة التقاليد النبوية اليهودية لصالحِ اتجاهٍ عقلاني يتبنَّى الدعوة إلى اندماج اليهود في أوطانهم التي يعيشون فيها. وبالفعل مثَّلت هذه النزعاتُ الانفعالية في الفكر اليهودي المعاصر ظهيرًا نظريًّا قويًّا للتوجهات القومية المتعصبة التي كانت حركة التنوير العقلي اليهودي قد نجحَت في إخمادها تمامًا. ومن أهم ممثلي هذا التيار أبراهام كول (١٨٦٥–١٩٣٥م)، الذي رأى في النبوة ضربًا من الاتحاد الصوفي بالحضرة الإلهية، وكذلك أبراهام جوشاهيشيل (١٩٠٧–١٩٧٢م) الذي رأى في النبوة نوعًا من أنواع الجنون يربطها بالشعر. انظر في ذلك كله:

A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), op. cit. pp. 147–148, pp 175–176.

C. Roth (ed): Encyclopedia Judaica, vol. (13), (Art. Prophecy) op. cit. pp. 1180–1181.

محمد عبد الوهاب المسيري، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مادة «نبوة»، ص٣٩٥.

[١٢٣] J. Hastings (ed): Encyclopedia of ethics and religion, vol. (10), (Art. Hebrew prophecy by Konig) op. cit. p. 384.

[١٢٤] ميَّز محمد إقبال بين «الوعي الصوفي» و«الوعي النبوي» على أساس الأثر الذي يُخلفه كلا الضربَين من الوعي على بناء العالم الموضوعي؛ ففي الوقت الذي يتَّحد فيه مصدرهما معًا، فإن «الوعي الصوفي» ينسحب إلى داخل الذات مشيدًا معادلًا ذاتيًّا لعالم موضوعي «أُصيب فيه بخيبة أمل». وبذا يُصبح الحوار بين الله والصوفي حوارًا فرديًّا أنانيًّا لا يعني الشيءَ الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة، أما الوعي النبوي فإنه يعود إلى العالم عودةً مبدعة تَبْغي بناءَه من جديد. انظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في

وثمة فريقٌ آخر من الباحثين يذهب إلى «أن اللفظة العبرية nabi مشتقة من الفعل naba الذي يرتبط بالفعل العربي «نبأ» بمعنى «أعلن».»[١٢٥] وثمة مَن يربط اللفظة العبرية nabi «بنفس الفعل العربي المشار إليه «نبأ»، ولكن باعتبار أن هذا الفعل يعني مَن يتحدث مؤيدًا بسلطة؛ ولذا يكون النبي هو المتحدث الرسمي (Speaker authorized)».[١٢٦] ولكن بعض الباحثين يرى أن ذلك استنتاجٌ متعسِّف، «لأن الفعل العربي لا يدل على مَن يتكلم أو يتحدث (to Speak)، بل يدل على مَن يخبر (to inform) أو من يُعلن (to announce)».[١٢٧] وبغضِّ النظر عن معنى الفعل العربي الذي تَرِد إليه لفظةُ nabi، فإن هناك مَن يؤكد — بناءً على الربط بين الفعل العربي واللفظة العبرية — على «أن منطقة شبه الجزيرة العربية هي أصل النبوة».[١٢٨]

وعلى أي حال، فإن الأمر المؤكَّد هو أن لفظة nabi العبرية تُعَد لفظة مقترضة من لغة مجاورة (أكادية، أو آشورية، أو عربية). وبالرغم من أن هذه الملاحظة تؤكِّد ظاهرةً عامة تتعلَّق بالتفاعل الحي بين الحضارات المختلفة، إلا أن لها — هنا — أهمية خاصة تتعلَّق بالتقليل من صحة الادعاء بخصوصية ونقاء (Purity) الحضارة اليهودية التي تنظر لنفسها على أنها بنيةٌ حضارية مغلقة تندُّ عن التفاعل مع أيِّ أبنية حضارية

الإسلام، ص١٤٢. ولعلَّ النفسية الفوارة للصوفي هي التي تقضي على أيِّ أثرٍ لوَعْيه في بناء العالم، في حين يرتبط بناءُ الوعي النبوي للعالم بحرص النبي على فهمِ دورِه وتحقيق رسالته والوعي بها دون أن يتلاشى هذا الوعيُ بفعل نفسية هائجة فوارة.

[١٢٥] Ibid., vol. (10), p. 384.

وانظر أيضًا: W. Yust: Encyclopedia Britanica. vol. (18), (Art, Hebrew prophecy) by Konig. op. cit. p. 586.

[١٢٦] J. Hastings (ed): Encyclopedia of ethics and religion, vol. (10), (Art. Hebrew prophecy By Konig) op. cit. p. 384.

وهذا هو أحدُ المعاني المحتملة للفظة nabi في العبرية الحديثة. انظر: يحزقيل قوجمان، قاموس عبري–عربي، بيروت، ١٩٧٠م، ص٨٦٥.

[١٢٧] Ibid., vol. (10), p. 384.

[١٢٨] وهذا الرأي يتعارض تمامًا مع ما أورده «هورفيتز» من أن لفظة «النبي» العربية هي التي تمَّت استعارتُها من اللغة العبرية. انظر:

J. Horovitz: Encyclopedia of Islam, vol. (3), Part 2. (Art. Nabi) Leiden, 1936 p. 802.

أخرى؛ إذ تؤكِّد ملاحظتُنا — على عكس هذا الادعاء — أن النسق الحضاري اليهودي، كغيره، لم ينهض بعيدًا عن جدليات التفاعل الخلَّاق بين الحضارات المختلفة.[١٢٩]

(٢) اللفظة الإغريقية: ظهر أثناء نقل التوراة إلى اللغة الإغريقية — وهي العملية المعروفة بالترجمة السبعينية — أن لفظة ΠεοφуTys هي أفضل لفظة ملائمة لترجمة اللفظة العبرية nabi.[١٣٠] وهذه اللفظة مكوَّنة من مقطعين؛ الأول: Πεο، ويعني «الإلمام المسبق بشيءٍ آتٍ أو وشيك الوقوع»، والمقطع الثاني φуTys، ويعني المتكلم (Speaker)، وهو مشتق من الفعل الإغريقي avai، ويعني يتكلم (To Speak).[١٣١] وهكذا تُشير اللفظةُ في الإغريقية القديمة إلى شخص ينطق بالنبوءة ويُفسرها، وكان يُعتقد أنه لا ينطق، آنئذٍ، بأفكاره الخاصة، بل بوحيٍ من الخارج.[١٣٢] فالنبي، إذن، ليس مجردَ ناطق أو مبلِّغ للنبوءة، ولكنه مفسِّرٌ وشارح لها أيضًا.[١٣٣] ولذا، فإن الكاهنة الهائجة Frantic بيثيا Pythia، كاهنة معبد دلفي، لم تكن تُدعَى «نبية» (Prophetess)، بل يُدعى كذلك حراس معبدها المقدس الذين كانوا يُصورون صراخها الهائج في ردود يمكن فهمها بوضوح،[١٣٤] إذ «إن الربَّ الذي تقوم معجزته في معبد

---

[١٢٩] تأتي أهمية هذا التأكيد من أن الأساس النظري الذي قامت عليه الدولة اليهودية هو مفهوم النقاء اليهودي (العِرقي والحضاري). إذ إن الشعب النقي (عرقيًّا وحضاريًّا) لا بد له من دولة مستقلة عن الأغيار.

[١٣٠] W. Yust (ed): Encyclopedia Britanica, vol. (18), (Art. Prophecy) op. cit. p. 586.

[١٣١] J. Murray (ed): A new english dictionary, on historical principles. (vol. VII), part II, (Art. Prophecy) Oxford, 1959, p. 1473.

[١٣٢] W. Yust (ed): Encyclopedia Britanica, vol. (18), (Art. Prophecy) op. cit. p. 586.

[١٣٣] من هنا يبرز التفاوت بين اللفظ العبري nabi الذي يعني الناطقَ والمبلِّغ فقط، وبين اللفظ الإغريقي ΠeopyTys الذي يعني، إضافةً للمعنى السابق، المفسِّر والشارح. وهذا التفاوت بين كلا اللفظَين يعني أن الحضارةَ الإغريقية قد استوعبَت اللفظ العبري nabi من خلال مكوناتها التراثية الخاصة، وليس من خلال ما يحمله اللفظ في وسطه الحضاري فقط من دلالات أصلية، بحيث لم ينتقل اللفظ العبري nabi بصيغته العبرية إلى الإغريقية: أي أنه لم «يؤغرق» — إن جاز التعبير — ولكنه تُرجم إلى مادة قومية رُوعيَ في صياغتها أن تكونَ على نمط النموذج الأجنبي.

[١٣٤] Ibid., vol. (18), p. 586.

دلفي لا يُفصح ولا يُخفي ولكنه يُلمِّح».[١٣٥] ومن هنا، فإن كلماتِ بيثيا كانت غامضةً، بوجه عام؛ ممَّا جعلها في حاجة إلى تفسير واضح اللغة والمعنى، وذلك ما كان يقوم به خدمُ المعبد الذين سُمُّوا — لذلك — أنبياء.[١٣٦] وبذا يكون تفسير النبوءة، وليس مجرد النطق بها، هو الأهم في تقرير كون الشخص نبيًّا عند الإغريق.[١٣٧]

ويبدو أن لفظة ΠεοφyTys الإغريقية قد خضعَت لنوع من التطور اللغوي، «فقد كانت تُشير من الناحية الاشتقاقية إلى النطق بشيء وشيك الوقوع بمقتضى سياق الأحداث الجارية (Farthtelling)، وليس إلى التنبؤ والتكهُّن بالمستقبل «على غير أساس» (Foretelling). ولكن لأنَّ المقطع Πεo يدل على المتقدم في الزمان (Before in Time)، وكذلك لأن النبوءات (Prophecies) تتناول دائمًا الأحداث المستقبلة ومعرفة الأحداث قبل وقوعها (Foreknowledge) التي يسود الاعتقاد بأنها لا تتم في ظروف الإدراك العادي، فقد تطورت بسهولة الفكرة القائلة بأن التنبؤ والوجد الصوفي يُعَدان من العناصر الضرورية في النبوة. ولذا نظر فيلو (Philo) السكندري، في العصر الهلليني، إلى تفسير النبوءات (ذلك الذي كان العنصر الأهم في تقرير كون الشخص نبيًّا) على أنه دجل، بينما أظهر احترامًا فائقًا للمجذوب (ecstatic) الذي لا ينطق بشيء من عنده.»[١٣٨] وهكذا، فإن لفظة ΠεοφyTys الإغريقية لم تكن تُشير، بحسب النشأة إلى التكهن والتنبؤ الغامض المجهول المصدر، بل إلى نوع من القراءة الواعية للمستقبل من خلال تفسير إشارات معينة، ولكنَّ ظروفًا خاصة نابعة من طبيعة اللفظة جعلَتها أقدر على الإحالة إلى معانٍ ومدلولات أوسع اقتضتها متغيرات حضارية معينة،[١٣٩] وذلك ما يؤكد حيوية اللغة ومرونتها، أو يؤكد «أن في استطاعة اللغة، أن تعبِّر عن الأفكار المتعددة بواسطة

---

[١٣٥] هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٠م، ص١٢٨.

[١٣٦] B. Cayne (ed): Encyclopedia Americana, (vol, 22), (Art. Prophecy) op. cit. p. 663.

[١٣٧] قد يكون ذلك انعكاسًا لكون النسق الفلسفي الإغريقي هو، أساسًا، نسق تفسيري، على معنى أن الهدف الإغريقي الأقصى كان تحويلَ العالم إلى نسق من الأفكار الواضحة.

[١٣٨] W. Yust (ed): Encyclopedia Britanica, (vol. 18), (Art prophecy) op. cit. p. 586.

[١٣٩] فقد بدأ الفكر الإغريقي ينصهر، في الاسكندرية، مع الفلسفات والديانات الشرقية، فما كان — تبعًا لذلك — إلا أن تخلى هذا الفكر عن وضوحه العقلي واستغرقه النزوع الشرقي نحو السرية والغموض، أو أنه تحول عن محاولة السيطرة على العالم من خلال تفسيره وعقلنته إلى محاولة التوحد مع الكون من

تلك الطريقة الحصيفة القادرة التي تتمثل في تطويع الكلمات وتأهيلها للقيام بعدد من الوظائف المختلفة. وبفضل هذه الوسيلة تكتسب الكلمات نفسها نوعًا من المرونة والطواعية، فتظل قابلة للاستعمالات الجديدة من غير أن تفقد معانيَها القديمة».[١٤٠]

(٣) **اللفظة اللاتينية:** كانت اللفظة الإغريقية ΠεοφуTys تُترجم، أولًا، إلى اللفظة اللاتينية Vates،[١٤١] وهي لفظة كانت تُطلق على الشعراء، لكنها أصبحت موضعًا للاحتقار فيما بعد، ثم استردَّت قيمتَها مع فرجيل، كما أنها تُطلق — أيضًا — على المتنبِّئ والمعلِّم أو السيد الذي له اليد الطولى في أيِّ فن أو مهنة.[١٤٢] وأول ما يتبادر إلى الذهن هو أن لفظة Vates، ترتبط بالتراث الوثني القديم الذي كان يوحِّد بين الشاعر والمتنبئ والمعلِّم، وذلك ما جعل التحول من هذه اللفظة إلى لفظة أخرى تلائم الإمبراطورية الرومانية إلى المسيحية أمرًا ضروريًّا. وبالفعل سرعان «ما تم نقل اللفظ الإغريقي ΠεοφуTys بصيغته الإغريقية تمامًا إلى لفظة لاتينية هي Propheta، وذلك في فترة ما بعد العصور الكلاسيكية، وكان ذلك يرجع إلى التأثيرات المسيحية القوية؛ ولذا كانت هذه اللفظة اللاتينية Propheta هي الشائعة في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس، ثم تسرَّبت هذه اللفظة من اللاتينية الكنسية إلى اللغات الرومانية والتيوتونية».[١٤٣] واللافت في هذا التحول أنه قد تم بتأثير مسيحي؛ مما يعني أن التحول الروماني إلى المسيحية لم يكن فقط تحوُّلًا دينيًّا، بل أيضًا تحولًا حضاريًّا يتوجَّه من طورٍ وثنيٍّ إلى طور ديني. ومن الصعب كذلك، إغفال التشابه الكبير بين اللفظة الإغريقية ΠεοφуTys وبين اللفظة اللاتينية التي تم التحول إليها Propheta. فقد نُقلت اللفظة الإغريقية بصيغتها الكاملة إلى اللغة اللاتينية؛ وذلك يعني أن الحضارة الرومانية اللاتينية قد

خلال ممارسات أخلاقية وصوفية. ومن هنا تحوَّل النبي من مفسر وشارح للنبوءات إلى مجذوب لا يدري شيئًا عن مصدر معرفته.

[١٤٠] ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص١١٥.

[١٤١] J. Murray (ed): A new english dictionary, (Vol. VII), (Part II) (Art, prophecy) op. cite. p. 1473.

[١٤٢] Charlton Lewis, Charles Short: A Latin dictionary, (Art. Vates), Oxford, 1879 p. 1960.

[١٤٣] J. Murray (ed): A new english dictionary, (vol. VII, Part II), (Art, prophet) op. cite. p. 1473.

استسلمت تمامًا للاكتساح الثقافي الإغريقي والمسيحي، ويبدو ذلك واضحًا في تبنِّي الحضارة الأضعف لألفاظ الحضارة الأقوى وأفكارها،[١٤٤] فإن «الدافع الذي يكمن وراء هذا الاقتراض اللغوي هو النزعة إلى التفوق والامتياز، ومعنى هذا أنه قبل الاقتراض لا بدَّ أن تكون الأمة التي يُراد الاقتراض من لغتها محسوبة في عداد الأمم التي يُنظر إليها بأنها جديرة بالتقليد في كل المجالات بوجه عام، أو في مجال معين على أقل تقدير».[١٤٥]

(٤) **اللفظة الإنجليزية:** بالرغم من «أن الاستخدامات الأولى للفظة الإنجليزية Prophet قد حكمها اشتقاقُ اللفظة من النصوص المقدسة»،[١٤٦] إلا أن ذلك لم يقف حائلًا أمام الاستخدام الواسع والمتنوع الدلالة الذي عكسَته اللفظة فيما بعدُ. «فقد كانت اللفظة Prophet تعني، في الأصل، ذلك الشخص الذي يتكلم نيابةً عن الله أو عن أي إله آخر، وذلك بوصفه موحًى إليه وملهَمًا أو مفسِّرًا لإرادة الله. كما كانت اللفظة تُشير إلى شخص يعتقد أو يزعم أنه في منزلة معلِّم مُلهَم ... ولكن اللفظة تُستخدم، في الوقت الحاضر، في كل المعاني القديمة، وفي معانٍ أخرى حديثة مشتقة منها»،[١٤٧] وبذا أصبحت اللفظة Prophet تُطلق على «أي متحدث باسم جماعة أو حركة، أو على الشخص الذي يتنبأ بالأحداث المقبلة بأية طريقة»،[١٤٨] كما أنها تُطلق على «المصلحين والقادة الاجتماعيِّين والسياسيِّين الدينيِّين. وإجمالًا، فإن كلَّ اتجاه جديد يتعارض مع ما هو تقليدي في الأدب والفن والسياسة وغيرها، يمكن أن يُطلق عليه، بهذا المعنى الواسع، أنه اتجاه

---

[١٤٤] يعكس ذلك نمطًا من التفاعل بين الحضارات مغايرًا تمامًا لذلك الذي حكم المواجهة بين الحضارة الإغريقية وبين التراث الديني اليهودي؛ فقد أكَّدَت الحضارة الإغريقية على هُويتها الثقافية الخاصة وحافظَت عليها عبر استيعابِها وتمثُّلِها للتراث الديني اليهودي من خلال ألفاظها ومكوناتها الثقافية الخاصة، وذلك حيث تمَّت ترجمة اللفظة العبرية nabi إلى مادة قومية إغريقية ΠεοφυΤys، ولم تُنقل بصيغتها العبرية إلى الإغريقية.

[١٤٥] ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص١٤٦.

[١٤٦] J. Murray (ed): A new english dictionary, (Vol. VII, Part II), (Art, prophet) op. cite. p. 1473.

[١٤٧] Ibid., (Vol. VII, Part II), p. 1473.

[١٤٨] N. Webster: Webster's new twentieth century dictionary, (2nd edition) New york, 1968 p. 1443.

نبوي (Prophetic)».[١٤٩] وهكذا يبدو أن اللفظة الإنجليزية Prophet، لم تتوقف عن اكتساب المعاني والدلالات عبر التاريخ، بالرغم من الأصول المقدسة التي اشتقَّت منها، ويعكس ذلك قدرة كبيرة على نقل اللغة من مدارات المقدس إلى مستويات التاريخ.[١٥٠]

هكذا أثبت النموذج اللغوي أنه يمثِّل مدخلًا حسنًا للكشف عن الأنساق الفكرية والحضارية القارَّة خلفه. فقد نجحت النماذج اللغوية التي درسناها في وضعنا أمام أنساق نظرية متكاملة، تتعدَّى النموذج اللغوي ذاته، ولكنها لا تظهر أبدًا بعيدًا عنه. تبدَّى ذلك من النظر في اللفظة العربية (النبي) التي أظهرت، مثلًا، من خلال انتمائها لمجال دلالي خاص عن نسق شامل للعلاقة التي تكشف عنها النبوة بين الإلهي من جهة وبين الإنساني من جهة أخرى. كما أظهر التباين، بين الأشاعرة والمعتزلة، المتعلق بالاشتقاق اللغوي للفظة ذاتها، عن تباين أعمق يتناول الأنساق النظرية المتكاملة لكلا الفريقين. وبالرغم من أن هذا التباين الأعمق، على مستوى الفكر، بين الفريقين لم يتيسر إدراكه جيدًا إلا من خلال البحث اللغوي، في حالتنا، إلا أنه لم يكن من الممكن أبدًا تفسير التباين المتعلق بالاشتقاق اللغوي بين الفريقين مع غياب إدراك واضح لهذا التباين الأعمق على مستوى الفكر بينهما. وفي حالة اللفظة العبرية nabi أظهر البحثُ اللغوي حقائقَ مهمة تتعلق بوضع النسق الحضاري اليهودي في التاريخ؛ فقد كشف التطور الدلالي للفظة، الذي ارتبط بمؤثرات حضارية أجنبية خضعَت لها اليهودية، وكذلك الصعوبات المتعلقة بأصل اللفظة العبرية واشتقاقها، عن مدى زيف النقاء والتميز الحضاري الذي يدَّعيه اليهود. وإذ يكشف التداول والاقتراض بين اللغات المختلفة عن نمط المواجهة السائدة بين الحضارات، فإن الحضارة الإغريقية تكشف عن وضعٍ متميز في هذا المجال؛ إذ حافظَت على هُويَّتها الحضارية الخاصة في مواجهة النسق الحضاري اليهودي، وذلك بترجمة اللفظة العبرية nabi إلى صيغة قومية

---

[١٤٩] N. Webster: (ed): Encyclopedia Britanica, (Vol. 15), (Art, prophecy) U. S. A. 1976, p. 62.

[١٥٠] يُعَد هذا النموذج اللغوي دالًّا إلى حدٍّ كبير؛ حيث يُجلي العنصرَ الجوهري في النسق الفكري الأوروبي، أعني قدرتَه على كشف الإنساني في قلب الإلهي، والتاريخي في جوف المقدس، فقد ارتبط الانبثاقُ الحضاري الأوروبي، منذ عصر النهضة، بقدرة الفكر الأوروبي على التحول من نسقٍ يتبلور حول الإلهي والمقدس (فلسفة العصر الوسيط)، إلى نسق آخر يتبنَّى الإنساني والتاريخي، لعل في تاريخ الفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى الآن ما يؤكده.

تمامًا ΠεοφуΤуs، بينما اكتسحَت، من مركز الحضارة الأقوى، الحضارة الرومانية اللاتينية؛ حيث أجبرَتها على نقل اللفظة الإغريقية بصيغتها الكاملة إلى اللفظة اللاتينية Propheta، وهكذا كشف النموذج اللغوي، في كلِّ الحالات، عن نسقٍ فكري وحضاري أشمل يكمن خلفه، والحق أنه ما كان يتيسر أبدًا الكشف عن ذلك كلِّه إلا بالإفادة من الأبحاث اللغوية المعاصرة التي تُعامل اللغة على أنها بناءٌ يُحيل إلى وجود خلفه. يبقى أخيرًا أن الانحصار في هذه الأنساق التي يضعنا «البحث اللغوي» في مواجهتها قد يؤدي بنا إلى صورية شاملة، يصبح معها اللجوء إلى «البحث التاريخي» مطلبًا ضروريًّا.

الفصل الثاني

تاريخ النبوة

«إن الإله الحق يجب أن يكون إله التاريخ.»

بول تيليش[1]

تمهيد

إذا كان قد أمكن، عبر البحث «اللغوي» المتعلق بالنبوة، تلمُّس بعض الأنساق النظرية المتكاملة، فإن البحث «التاريخي» هو الذي يتكفل بالكشف عن جدليات بناء هذه الأنساق في الواقع الإنساني. وبهذا تتكشف واقعية النسق، بل ومنطقيته وإنسانيته، من خلال التاريخ. ولهذا يكاد تاريخ أي ظاهرة أن يكون جزءًا من الظاهرة نفسها. ولا يعني التاريخ — هنا — مجرد حشد يخلو من الدلالة والقصد لعناصر الظاهرة في الزمان، بل يعني — بالأحرى — محاولة بناء عناصر الظاهرة في الزمان بغرض الكشف عن دلالةٍ أو قصدٍ واعٍ يكمن خلفها. ومن هنا تتجلَّى — دون شك — وحدة الظاهرة في التاريخ، فلا يكون التاريخ «انقطاعًا»، بل «اكتمالًا»؛ بمعنى أن ماضي الظاهرة يفسر اكتمالها في الحاضر، كما أن «اكتمالها في الحاضر يكشف عن ماضيها في التاريخ، وهذا ما

[1] بول تيليش، زعزعة الأسس، الطبعة الإنجليزية، ص٣٧، نقلًا عن تيليش: الشجاعة من أجل الوجود، مقدمة الترجمة العربية، ص٨.

سمَّاه «برجسون» بالحركة الارتدادية للحقيقي».[٢] وهذا القصد الذي يتكشَّف عنه البناء التاريخي للنبوة لا يخلو عن أن يكون «إلهيًّا» أو «إنسانيًّا»، بمعنى أن حركة النبوة في التاريخ، إما أنها تكتسب دلالتها من «إرادة إلهية مطلقة» تُهيمن على حركتها وبنائها التاريخي بأَسْره، أو أنها تكتسب دلالتها عبر كونها تعبِّر عن «ضرورات ومطالب إنسانية» تنعكس — بوضوح — في كلِّ تجلياتها التاريخية، وذلك دونما تجاهل لكونها تعبر عن إرادة إلهية في ذات الوقت. والحق أن الصعوبات الجمَّة التي تُجابه القول بأن حركة النبوة في التاريخ إنما تكتسب دلالتها من مجرد إرادة إلهية مطلقة،[٣] تتأدَّى إلى إمكان — بل وضرورة — القول بأن النبوة تكتسب دلالتها ومنطقها من كونها تعبِّر عن ضرورات ومطالب إنسانية كلية تستجيب لها الإرادة الإلهية في لحظات بعينها. ومن هنا يصحُّ الانتقال بالنبوة من كونها أحدَ مباحث «علم العقائد» إلى كونها «فلسفة للتاريخ» تتكشَّف عن ضربٍ من المقاصد الواعية التي تتحكم في التاريخ وتفسِّر حركته.[٤]

وإذن، يهدف البناء التاريخي للنبوة إلى الكشف وبصورة أساسية عن قصدٍ كليٍّ شامل يفسِّر تجلِّياتِها وتحوُّلاتِها. وإذ يتعذَّر الحديث عن «قصد كلي شامل» يحكم بناءَ ظاهرة ما، دون أن تتميز ذات الظاهرة بنفس الشمول وذات الكلية، فإن الحقيقة الأولى التي يتكشَّف عنها البناءُ التاريخي للنبوة هي هذا القدر الهائل من الشمول والعمومية (Universality)، الذي تكشف عنه.

---

[٢] حسن حنفي، متى تموت الفلسفة ومتى تحيا؟ مجلة عالم الفكر، مجلد «١٥»، عدد «٣»، الكويت، ١٩٨٤م، ص٢٤٧.

[٣] إن ردَّ النبوة إلى إرادة إلهية مطلقة يجعل من أي محاولة لتفسير التغير والتحول في «الأبنية» النبوية، محاولة مستحيلة من الأساس؛ لأنه يتعذر تمامًا تفسير «التاريخي» بالمطلق، إلا بالقول بأن ثمة تغيرات تطرأ على المطلق نفسه. وقد واجهت هذه المعضلة «مرقيون Marcion» أحد آباء الكنيسة الأوائل، ومن مؤسسي الفِرَق المرقيونية، فما كان إلا أن رأى تغيرات تطرأ على جوهر الألوهية هي التي تفسِّر التحول في الوحي من اليهودية إلى المسيحية، مثلًا.

انظر: علي عبد الواحد في: الأسفار المقدسة في الديانات السابقة على الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٧١م، ص١٠٦.

[٤] يمكن تلمُّس الأسس النظرية لهذا التحول بالنبوة إلى «فلسفة للتاريخ» عند المعتزلة الذين تأدوا بالنبوة إلى كونها نسقًا يتحكم «بصالح العباد» في مسيرته التاريخية. فغدت النبوة، لا مجرد «معطًى إلهي» يتجاوز التاريخ، بل «تكوين تاريخي» يفسِّره «الردُّ الإلهي» على «الوضع الإنساني» في لحظات بعينها.

(١) عمومية النبوة

يصح القول عن النبوة إنها ظاهرة كلية عامة غير مخصوصة بشعب دون آخر، أو بعصر دون عصر، «فهي ظاهرة شائعة على مستوى العالم بأَسْره منذ أقدم العصور. ولذلك لا يوجد شعب لم يعرف، بشكل أو بآخر، وحي الآلهة. فقد ظهر أناسٌ ملهمون، في كل زمان ومكان تقريبًا، يؤمنون بأنهم وُهبوا قوى روحية لم تتوفر لغيرهم».[٥] وفي قول آخر «لا يوجد بين الأمم مَن لا يرى شواهد تُنبئ عن حوادث المستقبل، وأن بين الناس من يستطيع معرفة هذه الشواهد والتنبؤ بالحوادث قبل وقوعها. وهذا الاعتقاد في القدرة على التنبؤ بالغيب اعتقادٌ قديم انحدر من عصر الأساطير»،[٦] حيث «وُجد في المجتمعات الأكثر بدائية أناسٌ يختصون بالاتصال مع القوى التي تسود الإنسان أو تسيطر عليه، يمثلون الجماعة في علاقتها مع المقدس، وقد حفل تاريخ الديانات بطائفة من هؤلاء الذين نستطيع أن ندعوَهم وسطاء».[٧] واللافت أن الأمر لا يقف عند مجرد شيوع الظاهرة وعموميتها — على هذا النحو — بل يتعداه إلى ضربٍ من التشابه القوي بين رؤى الشعوب المختلفة للنبوة. فقد «اتَّسم تفكير المصريين والعبرانيين والإغريق حول الإلهام والنبوة بدرجة كبيرة من التشابه، وكذلك تحدَّث الوثنيون واليهود والمسيحيون — في عصر الإمبراطورية الرومانية — عن «الوحي» بتعبيرات واحدة».[٨] وينهض هذا التشابه — لا شك — شاهدًا آخر على وحدة ظاهرة النبوة وشمولها.

واللافت أن شمول ظاهرة النبوة يرجع، لا إلى التبادل بين الحضارات، وإنما إلى كون النبوة ترتبط بجانب خاص في الإنسان ينزع به إلى تجاوز تحديدات الزمان وقهرها. ذلك أننا — على قول بسكال — «لا نفكر تقريبًا في الحاضر، وحينما نفكر فيه، فما ذلك إلا لكي نستمدَّ منه النور الذي يسمح لنا بأن نتصرف في المستقبل، فليس الحاضر بغاية لنا على الإطلاق، فإن المستقبل هو وحده غايتُنا، في حين أن الماضي والحاضر، إن هما

---

[٥] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), op. cite. p. 227.

[٦] شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ترجمة توفيق الطويل، القاهرة، ١٩٤٦م، ص٣٥.

[٧] هيرف روسو، الديانات، ترجمة متري شماس، مجموعة … ماذا أعرف؟ عدد ٢٥، بدون تاريخ، ص٩٦.

[٨] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), p. 227.

عندنا إلا وسيلتان».[٩] وإذ يبقى المستقبل — الذي هو غاية الوجود الإنساني — سادرًا في ظلمة المجهول، بحيث يصبح مصدرًا للحيرة والقلق، بينما الإنسان أبدًا، لا يملُّ من محاولة النفاذ إلى جوهره الخفي، فإن دور الوحي والنبوة (بالمعنى العام) يتمثل، آنئذٍ، في أن يغمر «البشر» باطمئنان ميتافيزيقي، وأن يمنحهم الأمل.[١٠] ومن هنا تكون النبوة جزءًا من «الأنطولوجيا»، لأنها تبدو سبيلًا للإحاطة بوضع الوجود البشري في العالم. ويبدو — بالمثل — أن الوضع العام للوجود البشري يؤكد النبوة.[١١] ذلك الوجود الذي يبدو هشًّا وغريبًا ما لم تُلامسه «الأبدية» تلامسًا يكتسب — من خلال النبوة — دلالةً تاريخية مشتركة.

وقد ذهب البعض — بتأثير الارتباط بين النبوة والأنطولوجيا فيما يبدو — إلى وصفِ النبوة بأنها تعبِّر عن «نزوع طبيعي للكشف عن المستقبل عند الإنسان».[١٢] ولكن ثمة مَن يعلو بها عن مجرد «النزوع الطبيعي» إلى كونها تعبر عن «استعداد قائم في العقل»،[١٣] إذ «توجد في النفس الإنسانية ملكة ملازمة لها تُمكنها من الهجس أو سبق النظر بالمستقبل».[١٤] وأيًّا ما كان الأمر، فإن النبوة تعبِّر عن نزوع «طبيعي أو عقلي» يتميز به الإنسان بما هو كذلك[١٥] — وذلك مع التجاوز المؤقت عن الفرق بين النبوات الدينية، وبين ما يُسمى «بالنبوءات العلمانية (Secular prophecies) التي تتحدث عن

---

[٩] نقلا عن: زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص٨٧.

[١٠] محمد عزيز الحباني، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص٦٨.

[١١] اللافت أن كلَّ محاولات تأسيس النبوة بوصفها نسقًا نظريًّا ممكنًا، قد استوَت على أسس معرفية خالصة، بل إن النظر إلى النبوة بوصفها نسقًا غير ممكن — من الناحية النظرية — قد ارتبط كذلك بالأسس المعرفية ذاتها. فقد ارتبط إثباتُ النبوة أو إنكارها بالوضع المعرفي للبشر. ومن هنا تبدو طرافة النظر إلى النبوة في إطار الأنطولوجيا، أعني في إطار الوضع العام للوجود البشري. فالحق أن النبوة تبدو ممكنة في إطار دراسة أنطولوجية تقوم على التصور العام للوجود من ناحية، وعلى تحليل بعض التجارب الإنسانية (كالشعور بالاغتراب والانتظار والأمل والخلاص) تحليلًا أنطولوجيًّا من ناحية أخرى.

[١٢] M. J. Adler (ed): The great books, vol. (3), The great ideas, art, prophecy, Chicago, 1955 p. 454.

[١٣] Jaroslav Cerny: Egyptian Oracles, Chicago, 1955 p. 35.

[١٤] شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ص٨٠.

[١٥] ولعلها بذلك تُشبه «الميتافيزيقا» التي أشار كانط إلى أن ثمة استعدادًا طبيعيًّا في العقل يدفع إليها دفعًا.

مستقبل العالم والحياة على هذا الكوكب، كما في كتابات لوكريتس وداروين مثلًا، ونبوءات فلاسفة التاريخ الذين تنبَّئوا بالانهيار والفناء — مثل اشبنجلر — وكذلك الفلاسفة الذين وضعوا نُصْب أعينهم هدفًا أقصى تتجه نحوه الأحداث بنوع من الحتمية»[١٦] — فإن ذلك النزوع للإنسان بما هو كذلك ينكشف من خلال ذلك كله.[١٧]

وهكذا تتكشف النبوة — بوصفها ظاهرة عامة — لا عن مجرد التبادل الثقافي بين الحضارات، بل عن بناء للوجود البشري نازعًا — بطبيعته — إلى تجاوز وضعِه. ومن هنا تبدو النبوة مدخلًا للأنطولوجيا، وذلك من حيث تعبر عن نزوع الوجود — بما هو كذلك — إلى قهر تناهيه والاتصال بالأبدية، نزوعًا شاملًا تؤكِّده دراسة في التاريخ الحضاري للنبوة.

أولًا: النبوة في مصر القديمة

طوَّر المصريون، استجابةً لنداء الوجود، فنًّا للنبوءة «اكتسبوه عن أجدادهم خلال ماضٍ سحيق».[١٨] وبالرغم من أن «النبوة الخارقة»[١٩] (Charismatic prophecy)، لم تكن أمرًا مألوفًا في مصر القديمة، فإن النبوة التقليدية[٢٠] أو المؤسسية (Institutional prophecy)، كانت ذات أهمية عظمى عند المصريين الذين اعتمدَت حياتهم على ما تقوله الآلهة إلى

---

[١٦] M. J. Adler (ed): The great books, vol. (3), op. cite, p. 455.

[١٧] ومع ذلك فإن قدرًا كبيرًا من التمايز يُبين بين النبوات الدينية من جهة وبين ما يُسمى بالنبوءات العلمانية من جهة أخرى؛ إذ في حين تكشف النبوءات العلمانية عن القول بالفاعلية المحتومة للعلل الضرورية، فإن النبوات الدينية تخاطب الإنسان بوصفه كائنًا مسئولًا، يظل حتى عندما يعرف شيئًا من إرادة الله، حرًّا في فعل الخير أو الشر. انظر: Ibid., vol. (3), p. 455.

[١٨] شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ص٣٦.

[١٩] يُقصد بالنبوة الخارقة، ذلك الضرب من النبوة الذي يلتحم بالتاريخ في لحظة فريدة لا تتكرر كثيرًا، فيتميز ما بعدها عما قبلها.

[٢٠] وأما النبوة التقليدية، فهي ضربٌ من النبوة — عُرف به المصريون — كان يخضع لنمط خاص غالبًا ما يتكرر، فقد اعتقد المصري القديم «أن أوقات الشدة تتبعها أوقاتُ الرخاء والعكس»، وبلور نبوءاته طبقًا لهذا المعتقد. فبدا وكأنه يؤسِّس النبوة بدءًا من تصور لتاريخ تتكرر أحداثه.

حدٍّ كبير».[٢١] ولهذا، تعددَت ميادين النبوءات المصرية من تعيين للملوك والكهنة إلى التعرُّف على اللصوص، وسؤال الإله حول فتح البلدان الأجنبية؛ «فقد قامت الملكة حتشبسوت بفتح بلاد بونت — حيث ازدهرت تجارة المر — بناءً على نبوءة من آمون»، كما أنَّ الملك تحتمس الرابع (١٤١١–١٣٩٧ق.م.) قد «أرسل حملة عسكرية مظفرة لقمع تمرُّدٍ قام به أهل النوبة، طبقًا لنبوءة من آمون أيضًا».[٢٢] و«هكذا كان الوحي — حسبما تُشير النقوش الفرعونية التي تحدَّت الفناء — يلعب دورًا هامًّا في تسيير أمور البلاد من الناحيتَين: الاجتماعية والسياسية. فقد كانت الآلهة تشترك في حياة الشعب المصري اشتراكًا وثيقًا، إلى حدٍّ أن استشارة الآلهة قبل القيام بأي عمل، غدَت واحدةً من أهم العادات الدنيوية الشائعة عند عامة الشعب».[٢٣] ومن هنا لم تكن النبوة تعكس حاجة معرفية للشعب فقط، بل تمثِّل مطلبًا وجوديًّا يتَّصل بوجود الشعب نفسه. وهكذا النبوة مطلب «وجود» إلى جانب كونها مطلب «معرفة».

وقد كان الكهنة هم الذين يقومون بالدَّور الهام في توجيه الأقوال التي كان يُدلي بها الإله. فالدور النبوي، منوطٌ بالكاهن، وإن كان دورًا تفسيريًّا أكثر منه نقلًا حرفيًّا لما ينطق به الإله؛ حيث لم تكن طبيعة الإله نفسه تسمح بغير ذلك.[٢٤] وقد «ظلَّ هذا النمط من استشارة الآلهة عن طريق الوحي قائمًا في مصر لمدة ألفي عام، ودون انقطاع، وبأسلوب لم يتغير أبدًا طوال هذه الفترة الطويلة. ويبدو أن الإسلام وحده هو الذي وضع نهاية له».[٢٥]

[٢١] Encyclopedia Britanica, vol. (15), Art prophecy, U. S. A. 1976, p. 63.

[٢٢] J. Cerny: Egyptian Oracles, op. cite. pp. 35–36.

[٢٣] سليم حسن، مصر القديمة، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٥٢م، ج٩، ص٤٥٧.

[٢٤] يكشف ذلك عن الارتباط الوثيق بين مفهوم «الألوهية» من جهة، ومفهوم «النبوة» من جهة أخرى. فحين كان تصوُّر البشرية «للإله» تصوُّرًا غامضًا لم يُنقَّ من شوائب التشبيه والتجسيم، اتسمَت النبوءات — بدورها — بقدرٍ من الغموض جعل دورَ النبي تفسيريًّا أكثر منه شيئًا آخر. وأما بعد أن بلورَت البشرية تصورًا عقليًّا واضحًا عن «إلهها»، فقد تشبعَت النبوات بذات القدر من الوضوح، فبات النبيُّ ناقلًا، لا مفسرًا، للنبوة.

[٢٥] J. Cerny: Egyptian Oracles, p. 48.

ثانيًا: نبوات الشرق القديم[٢٦]

يبدو من مخلفات الشرق القديم أنَّ أهم مسألة مسَّت شغافَ قلب الشرقيين وبلورَت وجدانهم هي المسألة الدينية. إذ انشغل الشرقي، أبدًا، بإله حاول أن يجد سبيلًا للاتصال به والتعرُّف على مراميه، ومن هنا نشأت حاجتُه إلى «النبوة والعِرافة» التي قام عليها «كثيرٌ من الرائين والعرَّافين كانت تغصُّ بهم معابدُ الشرق الأدنى القديم».[٢٧] وهكذا «مثَّل التنبؤ أو العِرافة، واحدًا من أكثر جوانب الدين أهمية في بابل وآشور، حتى إنه لا يكاد يوجد شعبٌ آخر غيرهما حاز نظامًا للتنبُّؤ والعِرافة على مثل هذه الدرجة من الإحكام والتركيب».[٢٨] ولقد كشفت النقوش عن شعوب أخرى أظهرَت اهتمامًا بالغًا بالمسألة

[٢٦] رغم أن النبوة العبرية تمثل جزءًا من نبوات الشرق القديم، إلا أن الحديث هنا يقتصر على النبوات القديمة التي اندثرت، ولم يتبقَّ منها إلا شذرات حملَتها النبوة العبرية. ولم تكن ثنائية «الاندثار والدوام» هي المدخل إلى هذا التناول، بل إنَّ مفهومًا قد تأدَّى إلى ذلك؛ حيث كشفَت نبوات الشرق القديم عن نسقٍ أولي (Primary)، ينتظم كل النبوات القديمة تقريبًا، وفيه تتخذ حركةُ النبوة مسارًا يتجه من «الأسفل إلى الأعلى» أو من «الإنسان إلى الله»، حيث يبادر الإنسان إلى طلب العون من آلهة تركَته وحيدًا، حتى لو اضطره الأمر إلى بناء برج شاهق يرتقيه إلى سماء يبدو أن لا سبيل إليها، ولعل مأساة برج بابل وغيره من الأبراج القديمة تقف شاهدًا على ذلك. وهذا بالرغم من أن مخلفات مدينة ماري Mari الأثرية قد كشفت عن بداية تحوُّل مثير في مسار النبوة؛ حيث أمسك الإله داجون (Dagon) بزمام المبادرة (Initiative) النبوية في يدَيه، ولم تَعُد نبوءاتُه مجردَ ردٍّ على سؤال بادره به البشر. وقد بدا ذلك من الصيغة التي استخدمها أنبياءُ مدينة ماري؛ حيث كان النبي يقول: «لقد أرسلني الإله داجون». وهي صيغة تكررت مرارًا في العهد القديم على لسان موسى وغيره من أنبياء بني إسرائيل. انظر: A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), p. 250.، ولعل نبوة ماري تمثِّل بذلك حلقة وسطى في تحوُّل النبوة من مسار «الأسفل إلى الأعلى» أو المبادأة الإنسانية (Human initiative)، إلى مسار «الأعلى إلى الأسفل» أو المبادأة الإلهية (Divine initiative) ويكتسب هذا القولُ أهميتَه القصوى من «كون مدينة ماري تمثِّل الإقليم الذي انتقل منه إبراهيم الخليل إلى أرض كنعان». انظر: Ibid., vol, (2), p. 250. وأما النبوة العبرية، فهي وإن كانت لم تتخلص — بحكم الوضع التاريخي — من جذور ذلك النسق الأولي (Primary)، إلا أنها تمثِّل حلقة أساسية في نسق متطور يتجه فيه مسار النبوة من «الأعلى إلى الأسفل» أو من «الله إلى الإنسان»؛ حيث أصبح الله هو الذي يبادر بإرسال وحيه إلى البشر دون طلب مباشر منهم. ولقد آثرنا تناوُل النبوة العبرية في إطار هذا النسق المتطور.

[٢٧] B. Cayne (ed): Encyclopedia Americana, vol. (22), art. prophecy, op. cite, p. 664.

[٢٨] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), p. 234.

ذاتها. فقد «تحدَّث نصٌّ حثيٌّ (Hittite) «يرجع للقرن الثالث عشر قبل الميلاد» عن وجودٍ للأنبياء، وإن كان لم يذكر شيئًا عن نمط التنبُّؤ السائد.[٢٩] كما أن ثمة نقشًا آراميًّا — عُثر عليه في سوريا — قد سُجل عليه أن الإله بعل تحدث إلى الملك زاكير (Zakir)، من خلال الرائين والعرافين، مشيرًا إلى أنه سوف يُخلصه من أعدائه».[٣٠] وكذلك فإن «التعرف على وحي الأرباب، والاحتكام إليهم في القضايا، والقسم في حضرة تماثيلهم، كان أمرًا شائعًا بين الكبار والعاديِّين من السومريِّين المتديِّنين»[٣١] كما «استغل الكلدانيون ملاحظةَ المجموعة النجمية في إقامة علم يمكِّنهم من التنبؤ بحظوظ الناس ومعرفة المصير الذي قُدر لهم»،[٣٢] وإذن، فقد شاع التنبؤ والعرافة بين كافة شعوب الشرق القديم.

واللافت أن أنماط التنبُّؤ والعرافة،[٣٣] قد تنوَّعت إلى حدٍّ كبير. فبينما لاحظ الكلدانيون النجوم، «فإن النمط السائد للعِرافة في بابل وآشور، كان هو التنبؤ من خلال فحص كبد

[٢٩] يمكن اعتمادًا على الارتباط القائم، فيما يبدو، بين نمط النبوة السائد من جهة، وبين نمط الحياة ونسق التصورات القائمَين من جهة أخرى، التغلُّب على صمتِ التاريخ فيما يتعلق ببعض أنماط النبوات القديمة. إذ يبدو أن أيَّ نمطٍ للنبوة قد تشكَّل بدءًا من نمط للحياة ونسق للتصورات قائمَين. فقد كان القانون الثابت الذي تسير بمقتضاه النبوة عند المصري القديم، مثلًا، يمثِّل هو نفسه صورةً لقانون حياته التي صاغها النيل بدورةٍ تتكرر، أبدًا، من الفيضان والانحسار. وبالمثل يمكن القول بأنه حيثما ساد نمط حياة «رعوي»، قام التنبؤ بصورة أساسية على ملاحظة حركات الطيور والحيوانات. أما قيام حياة تعتمد على الزراعة المستقرة، فقد أدى إلى اعتماد التنبؤ على النظر في أجزاء حيوانات الأضاحي التي سُفحت، لا شك، على مذبح معبد يُعَد وجودُه شاهدًا على استقرار حياة لم تكن كذلك. ويبدو أن تطور البشرية اللاحق لاكتشاف الزراعة، وقيام الحياة المستقرة، كان هو الحياة في «المدن» Cities؛ حيث أدَّت المدن — من خلال نظام معقَّد للحياة الاجتماعية — «إلى ظهور الشخصية الفردية وبلورة «الأنا».» انظر: كافين رايلي، الغرب والعالم، تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٩٠، القسم الأول، الكويت ١٩٨٥م، ص٨٢. ومن هنا اتَّسم التنبُّؤ في إطار المدن بطابع شخصي جعله يقوم أساسًا على الأحلام. وهكذا كان التنبؤ مرآة عصره، أو — كما قال هيجل عن الفلسفة — وليد عصره.

[٣٠] Encyclopedia Britanica, vol. (15), Art. Prophecy, op. cite, p. 63.

[٣١] عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٤م، ج١، ص٣٩٨.

[٣٢] شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ص٣٦.

[٣٣] في الحاشية «٢٩» من هذا الفصل إشارة إلى الارتباط بين هذا التنوع من جهة، وبين تنوع أنماط الحياة السائدة من جهة أخرى.

حيوان مذبوح (Hepatascopy)؛ حيث كان العرَّاف — وكان في آنٍ معًا كاهنًا ومفسرًا ومتنبِّئًا بخطط الآلهة — يذبح، بعد القيام بطقوس معينة، حيوانًا ينزع كبده، ومن خلال النظر في أجزائه والعلامات التي على سطحه يمكنه التنبؤ بالمستقبل».[٣٤] وأما البابليون، فقد اعتقدوا «أنَّ الإله يكشف عن نفسه في «الحلم»، معلنًا إرادة السماء وكاشفًا للمستقبل».[٣٥]

وقد كشفت النقوش التي عُثر عليها في مدينة ماري، بأرض ما بين النهرين (Mesopotamia) عن تحوُّل مثير في طبيعة النبوة ذاتها.[٣٦] إذ لوحظ أن «مجموعة نصوص ميلِّينيوم الثانية (Second Millennium Texts)، التي عُثر عليها بماري، تَصِف الرائين بأنهم أفواهٌ للآلهة يتحدثون باسمهم».[٣٧] وقد انطبق هذا الوصف — فيما يبدو — على الأنبياء العبرانيِّين. ولهذا قيل: «إن الكشوف الأثرية الفرنسية في تل الحريري (Tel-el-Hariri) — مركز حكم مملكة ماري القديمة — قد تمخضَت عن عدة نصوص تُظهر تشابهًا لافتًا مع نبوة العهد القديم».[٣٨] فقد أصبح «أنبياء إسرائيل ينطقون بكلمة الإله «يهوا». مثلما كان أنبياء ماري ينطقون بكلمة الإله داجون (Dagon).»[٣٩] ويبدو أن التوافق بين النبوَّتَين قد تجاوز مجردَ طريقة نطقِ الأنبياء إلى مضمون النبوة ذاته، «فإن كثيرًا من أقوال أنبياء ماري كانت ذات طبيعة سياسية؛ إذ أشارت إلى ضرورة رعاية الملوك للفقراء والمعوَزين؛ مما يدل على أن البُعد الأخلاقي لم يكن غائبًا عن نبوة ماري»،[٤٠] وهذا القول — إن صح — يُقلل من صدق الزعم بأنه «بينما كان أنبياء إسرائيل ينطقون باسم

---

[٣٤] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2) p. 234.

[٣٥] Ibid., vol. (2), p. 241.

[٣٦] في الحاشية «٢٦» من هذا الفصل إشارة إلى جوهر هذا التحول.

[٣٧] R. Seitzer: Jewish people, Jewish Thaught, op. cite. p. 78.

[٣٨] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), p. 249.

[٣٩] Encyclopedia Britanica, vol. (15), art. prophecy, op. cite, p. 63. إذ النبي في الحالين، يمتلك إحساسًا قوميًّا بأنه مُرسَل من قِبَل إله هو الذي بادره بوحيه ورسالته. وهكذا لم تَعُد النبوة — كما كانت من قبل — ردًّا على مطلب يطرق به الإنسان أبواب السماء، بل أصبحت مبادرة إلهية خالصة. يؤكد ذلك صيغة الخطاب النبوي المتماثلة؛ حيث يقول النبي: «لقد أرسلني الإله (داجون أو يهوا).» انظر: J. Heschel: The Prophets, vol. (2), p. 250.

[٤٠] Encyclopedia Britanica, vol (15), art, prophecy, op. cite, p. 63.

الرب، ولكن لمصلحة الشعب، فإن أنبياء ماري كانوا أيضًا ينطقون باسم الرب، ولكن لمصلحة الرب نفسه».[٤١]

حقًّا إن ثمة ما يميِّز النبوَّة العبرية عن نبوَّات الشرق القديم، ومنها نبوَّة ماري بالطبع. من ذلك، مثلًا، «أن النبي العبري لم يكن — كالنبي الشرقي القديم — ينطق باسم إله محلي[٤٢] (Lacal)، بل كان ينطق باسم خالق السموات والأرض، الواحد الأحد الذي يعلو على العالم، والذي يتعذر الإحاطة بحكمته ... «وكذلك» فإن النبي في ماري كان امتدادًا للمؤسسة الدينية أكثر منه ناطقًا باسم إله متعالٍ».[٤٣] وإضافة إلى ذلك «فإن النبوة العبرية قد لعبَت دورًا فعالًا في صياغة الأحداث السياسية لشعب إسرائيل»،[٤٤] وهذا ما أخفقَت فيه النبواتُ الشرقية الأخرى نسبيًّا. ولكنَّ ذلك لا يعني البتة أن ثَمة قطيعةً بين النبوة العبرية من جهة وبين نبوات الشرق القديم من جهة أخرى؛ إذ يتحدى التاريخ مثل هذه القطيعة بحسم.

ثالثًا: نبوات الشرق الأقصى (الهند والصين)

انتفى الدور الذي تقوم به النبوة — في الأديان التقليدية — من الديانتَين، الهندية والصينية تمامًا، ويرجع ذلك إلى الطبيعة الباطنية الخاصة لهاتين الديانتَين، والتي ترتدُّ بدورها إلى عناصر أعمق في التحليل، سواء في التطور الباطني الخاص لفكرة الألوهية والوعي بها، أو في حياة هذين الشعبين. ذلك أن «الروح فيها — حسب هيجل — غير منفصل عن الطبيعة. فالألوهية هي المضمون، مضمون كلِّ شيء، والإله هو الوحدة الطبيعية للروحي والطبيعي. وهذه الصيغة من التدين قد حدَّدها نمطُ الحياة الطبيعية إذ ذاك».[٤٥] ولهذا يسيطر على كلتا الديانتَين «الشعورُ بأن الجزئية قد ابتلعها الكلي الذي هو الوجود الخالص، وأن الوعي التجريبي الجزئي مضافًا إليه كل الجزئيات في الطبيعة والعالم المتناهي هي كلُّها

[٤١] J. Heschel: The Prophets, vol. (2), p. 251.

[٤٢] وذلك مع أن العبرانيِّين لم يجدوا في يهوا — بادئ ذي بدء — سوى إله قبلي tribal يقرب إليه أبناء إسرائيل. انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ٢.

[٤٣] Ibid., vol. (2), p. 251.

[٤٤] R. Seitzer: Jewish people, Jewish thaught, op. cite, p. 78.

[٤٥] فرانسوا شاتليه، هيجل، ترجمة جورج صدقني، دمشق، ١٩٧٦م، ص١٦٤.

عدمٌ أمام هذا الكلي».[٤٦] وهكذا بات الانفصالُ فيهما بين العقل الكلي، وهو الله، وبين العقل الجزئي، وهو الإنسان، انفصالًا ظاهريًّا هشًّا، أو أنه لا يوجد البتة أدنى انفصال؛ حيث ابتلع «الله» في جوفه كلَّ «الجزئيات المتناهية»، فاستحال الوجود وحدة لا انفصال فيها.[٤٧] ولا شك في «أن الفكرة المتطورة للدين تفترض — سلفًا بالضرورة — أن الفصل بين العقل الكلي — وهو الله — وبين العقل الجزئي — وهو الإنسان — قائم بالفعل ويشعر به الوعي».[٤٨] وما النبوة — بل والدين عامة — إلا محاولةٌ لتجاوُز هذا الانفصال[٤٩] بين الله والإنسان وقهره. ومن هنا، فإنَّ أيَّ دين يتجاهل هذا الانفصال ويُذيبه في ثنايا وحدة كونية تفنَى فيها الجزئيات المتناهية في جوف الكلي، لا مكان فيه للنبوة أو الوحي، أو أنهما يتحوَّلان — على الأقل — من الاتصال بكائنٍ مفارقٍ إلى الكشف عمَّا هو كامنٌ في الإنسان الذي لا ينفصل عن الله.

وهكذا، فإنَّ الوحيَ في الديانة الهندية «لا يُنظَر إليه بوصفه حادثةً تحدث في لحظة تاريخية معينة، يُعلن فيها الإله عن نفسه لشخص محدد، بل هو وحيٌ لا زماني (Timeless)، لا يختصُّ فقط أشخاصًا بعينهم في التاريخ؛ حيث إنه كشف لما هو كامنٌ

---

[٤٦] والترستيس، فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٦٧١.

[٤٧] الحق أن اعتقادًا يسودُ بطغيان القول بوحدة الوجود (Pantheism) على الأديان الشرقية جميعًا؛ حيث يبتلع الله في جوفه كل الجزئيات المتناهية التي تبدو بإزائه عدمًا. وقد تبدَّت عبقرية هيجل في الكشف عن الجذور السياسية لهذا المعتقد الذي تبلور في إطار حكم استبدادي يلغي الأفراد لحسابه. انظر: والترستيس، فلسفة هيجل، ص٦٧٢-٦٧٣. ويبدو أن النسق الشرقي قد أصبح من هنا نسقًا للإلغاء والإعدام. يلغي ويُعدم «طرفًا» في الحوار لحساب «الطرف الآخر»، عاجزًا — هنا على الدوام — عن استيعاب أي طرفين في الحوار. وهكذا الديني مشروطٌ بالسياسي، ثم العكس.

[٤٨] المصدر السابق، ص٦٦٩.

[٤٩] يفترض الدين — وبصورة مطلقة — لحظتَي «الانفصال» و«الوحدة» ويقوم عليهما؛ إذ يستحيل في غيابِ إدراكٍ واضحٍ لانفصالِ الإنسان واغترابه عن «الله» أن ينشأ الدين، بوصفه إعادةً للوئام والوحدة بينهما. ويبدو أن لحظة «الانفصال»، بوصفها المبررَ المنطقيَّ «للوحدة»، هي اللحظة الأهم في نشأة الدين. والانفصال هنا، ليس مجردَ واقعة تاريخية تحقَّقَت في لحظة معينة من الزمان، ونشأ عنها الدين بوصفه تجربةً تاريخية؛ إذ «الانفصال» لحظةٌ يمكن استعادتُها على المستوى الوجودي (existential)، وعنها ينشأ الدينُ بوصفه تجربةً وجوديةً حيَّة. وهكذا يغدو «الانفصال» منبعًا للدين على المستويَين التاريخي والوجودي.

في الإنسان».[٥٠] ومن هنا، كان «بوذا» نبيًّا، لا بمعنى أنه تلقَّى وحيًا خاصًّا من كائن مفارق، بل بمعنى أنه بلغ طَور الاستنارة الكاملة بعد تأملات في الوجود اختلى فيها بذاته، «فلفظة «البوذا» تعني فقط المستنير (Enlightened one)»،[٥١] ذلك الذي أنارَت ذاتَه معرفةٌ اكتسبها من تأملاته، وليس وحيًا تلقَّاه من إله خاص.

وثمة أيضًا نوعٌ من الارتباط بين غياب «الوحي والنبوة» بمعناها التقليدي من الدين الهندي من ناحية، وبين طبيعة هذا الدين نفسه من ناحية أخرى؛ إذ «الدين — تَبعًا للمفهوم الهندي — هو العودة بالإنسان إلى أصل الوجود الذي هو الروح».[٥٢] و«الروح أو «الله» هنا هو الجوهر غير المتعين، المجرد الذي يخلو من المضمون، الفارغ الخاوي … ومن ثَم فمهمَّة الإنسان — حتى يتحد مع الله — في الديانة الهندوسية هي أن يُفرغ نفسه من كل مضمون لكي يكون فارغًا تمامًا مثل الله … «وذلك لأن» الطابع الجوهري للعبادة في أي دين يقابل تصوُّرَ هذا الدين لله».[٥٣] وإذن، فإنَّ على الإنسان إعدامَ نفسه على الدوام — أو بتعبير أفلاطون «ممارسة الموت» — حتى يبلغ مرحلة الوحدة مع الله. وليس من شك في أن المرء لن يُحقق ذلك من خلال الوحي، بل «عبر تجربة وجودية خاصة».[٥٤] فإن الدين الهندي، ليس دينَ «مفارقة وتعالٍ»، بل دين «مباطنة ومحايثة»؛ وذلك لكون الله جوهرًا «مباطنًا»، لا «مفارقًا». ولهذا، فإن أيَّ حركة تبغي الاتصال بالله، إنما يُبلورها «التأمل في الداخل» وليس «التلقي من الخارج».[٥٥] إذ لم يَعُد الدين — تبعًا لذلك — إيمانًا بحقائق خاصة تلقَّاها الإنسان بوحيٍ من مصدر، مفارق، بل أصبح كشفًا ذاتيًّا تُؤكده تجربةٌ خاصة، تؤدي بصاحبها إلى الالتحام بأصل الوجود. ومن هنا كان الدين الهندي في غير حاجة إلى الوحي أو النبوة بمعناهما التقليدي. وذلك ما أكَّدَت عليه كلُّ الكتابات

---

[٥٠] J. Heschel. The Prophets, vol. (2), p. 247.

[٥١] Lewis Hapfe: Religions of the world, California, 1979 second edition, p. 126.

[٥٢] p. T. Raju: The philosophical tradition of India, London, 1971 p. 26.

[٥٣] ستيسي، فلسفة هيجل، ص٦٧٦–٦٧٧.

[٥٤] p. T. Raju: The philosophical tradition of India, op. cite. p. 26.

[٥٥] سبقت الإشارة إلى الارتباط الوثيق بين كلٍّ من مفهوم النبوة ومفهوم الألوهية، ويظهر الارتباط بين المفهومين هنا متمثلًا في أن غياب النبوة قد ارتبط بتصور معين للألوهية. انظر: حاشية «٢٤» من هذا الفصل.

الكلامية الإسلامية التي ألزمَت البراهمةَ إنكارَ النبوات، وأفاضَت في عرض آرائهم والرد عليها، وإن كان قد غاب عن فطنة الأقدمين ردُّ هذا الإنكار البرهمي للنبوة إلى الطبيعة الخاصة للدين الهندي الذي تبلور بدءًا من مفهوم للألوهية صاغَته ظروفٌ خاصة.[٥٦]

وأما الصيني، فقد عزف عن أن يسلكَ سبيلَ السماء، راضيًا بالانكفاء على الأرض، قانعًا بما قاله أحدُ أسلافه الحكماء من أن «طريق السماء طويل، في حين أن طريق الإنسان قريب المنال؛ «لذا» لن يُمكنَنا بلوغ السماء؛ إذ لا سبيل إليها».[٥٧] وإذن، فإن «الفلسفات «والأديان» التي تعاقبَت على الصينيِّين، وأسهمَت في تشكيل بنائهم النفسي والذهني ظلَّت واقفةً على الأرض بصورة دائمة».[٥٨] وهكذا أصبح مفهومَا «الإنسان والطبيعة» هما «المحور» الذي تبلور حوله الوعيُ الصيني، «حتى بات على غير استعداد أن يتقبَّل أو يستوعبَ فكرةَ أن تكونَ هناك قوًى أخرى غير الإنسان أو شيء وراء الطبيعة»،[٥٩] أو أنه تقبَّل ذلك واستوعبه شرطَ أن يكون «الله هو الوجود الفارغ الذي لا مضمون له».[٦٠] وسواء تقبَّل الوعيَ الصيني «الله» — بوصفه وجودًا فارغًا — أو لم يتقبَّلْه بالمرة، فإنَّ افتقاد هذا الوعي لمفهوم متطور عن إله متعالٍ يُدرك البشر بعنايته، قد أدَّى إلى غياب «أدب النبوة» بوصفه ضربًا من الاتصال المقصود بين الله والبشر، وحلَّ محلَّه الاقتصارُ على صياغة مجموعة من الحِكَم والمواعظ الأخلاقية بهدف الحصول على السلام الشخصي للفرد على هذه الأرض التي ارتبط بها الصينيُّ أشد الارتباط. ولم يدَّعِ الحكماء أبدًا، أنهم تلقَّوا هذه المواعظ من إله، بل «إنهم فصَّلوا الأخلاقيات عمَّا وراء الطبيعة، إلى الحد الذي أشار معه «ماكس فيبر» إلى أن الكونفوشيوسية كانت نزعةً عقلية إلى حدٍّ بعيد، حتى إنها تقف عند الحد الأقصى لما يمكن أن يدعوه الفرد الأخلاق الدينية».[٦١] وهكذا، فإنه «بالرغم من رغبة الحكماء الصينيِّين في إصلاح الإنسان، والتطلُّع إلى عالمٍ تسوده روحُ الصلاح والاستقامة،

---

[٥٦] سيرد الحديث عن ذلك تفصيلًا في فصل لاحق.

[٥٧] فؤاد محمد شبل، حكمة الصين، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٧م، ج١، ص٣٣.

[٥٨] فهمي هويدي، الإسلام في الصين، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٤٣، الكويت، ١٩٨١م، ص٢٣٤.

[٥٩] فهمي هويدي، الإسلام في الصين، ص٢٢٩.

[٦٠] والترستيس، فلسفة هيجل، ص٦٧٣.

[٦١] هـ. ج. كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧١م، ص٦٠-٦١.

شأنهم في ذلك شأن الأنبياء العبرانيِّين، فإنه من غير الممكن وصْفُ هؤلاء الحكماء بأنهم أنبياء ينقلون ما ألهمهم به الله إلى البشر»؛[٦٢] إذ يخلو التراث الصيني تمامًا من أي محاولة للاتصال بالسماء، حتى إن «كونفوشيوس قد رفض، فيما يذكر أحدُ طلابه، أن يناقش «طريق السماء».»[٦٣]

وعلى ذلك يمكن القطع بأنه «لا يوجد أيُّ أثر لتجربةٍ ادَّعى فيها حكيمٌ صينيٌّ أنه سَمِع صوتَ الإله يدعوه إلى أداء مهمة محددة».[٦٤] ومع ذلك، فقد ورد في أحد المؤلفات الصينية القديمة حديثٌ عن طُرُق للتنبؤ والعرافة، منها التنبؤ بأوراق نبات العرافة وصدفة السلحفاة.[٦٥] ولعلنا نلحظ من مجرد التسمية أن هذه النبوءات لا تعني توجيهًا إلهيًّا لوضعٍ بشريٍّ، حيث تفتقد إلى البُعد المفارق، وهي لا تعدو كونها طريقةً في معرفة حظوظ البشر، انبثقَت من حياةٍ لم تعرف غيرَ الانكفاء على الطبيعة، نباتًا كانت أم حيوانًا.

رابعًا: النبوة عند الإغريق

كغيرهم من الشعوب القديمة، نظرَ الإغريق إلى التنبُّؤ والعرافة بتقدير عظيم، حتى «إن أفلاطون قد سمح «لبيثيا» — عرَّافة معبد دلفي — أن تؤديَ وظيفتها في جمهوريته المثالية.»[٦٦] «فإنها — أي عرافة معبد دلفي — وكاهنات معبد دودونا، قد أتَيْن «للإغريق» خيراتٍ لا حصرَ لها بفضل ما أُصبْنَ به من هوس، ومن هذه الخيرات ما يتعلق بالأمور الخاصة، ومنها ما يتعلق بالصالح العام».[٦٧] فهم (أي الإغريق) «لم يقوموا بهجرة إلى أيونيا أو آسيا أو صقلية قبل أن يستشيروا الكاهنة «بيثيا» أو يتلقَّوا الوحي من دودونا … وكذلك لم يخوضوا أيَّ حرب قبل التماس نصيحة الآلهة أولًا».[٦٨] ومن ناحية أخرى، «كان أهل أثينا لا يعقدون اجتماعًا عامًّا إلا إذا حضره أهلُ التنبؤ … كما خصص الإسبرطيون

[٦٢] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), op. cite. p. 249.

[٦٣] هـ. ج. كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، ص٥٦.

[٦٤] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), op. cite. p. 248.

[٦٥] L. Hapfe: Religions of the world, op. cite. p. 165.

[٦٦] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), op. cite. p. 236.

[٦٧] أفلاطون، فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص٦٦.

[٦٨] شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ص٣٦.

رجلًا من أهل العيافة ليتولَّى نصْحَ الملوك».[٦٩] وهكذا تحكَّمَت الآلهةُ في حياة الإغريق الذين «كانت الخطوة الطبيعية التي يقومون بها، عندما يسعَون وراء كلمة الإله في أمر ما، هي التحري عن الأمر من نبي (Prophet)، وليس استشارة كتاب».[٧٠] وبالرغم من أن ذلك يمثِّل، من ناحية، طابعًا عامًّا للوجود البشري، فإنه يعكس من ناحية أخرى، إحساسًا بالنقص العقلي، «فقد كانت الأمم القديمة في حاجة إلى استشارة الآلهة لأنها كانت في حالة من الضعف العقلي والاجتماعي لا تتمكَّن معها من الاعتماد على نفسها في شيء».[٧١] يؤكد ذلك أن تطور العقل الإغريقي واتجاهه نحو الكمال الفلسفي، قد تحوَّل بالنظرة الإغريقية للنبوءة من الإذعان إلى الرفض النسبي أو النقدي.

«فالنبي ΠεοφγΤys، بوصفه مفسِّرًا لإرادة الإله، يظهر لأول مرة عند هومر (Homer) متمثِّلًا في صورة بدائية بسيطة، فعندما دعا «آخيل» (Achilles) الإغريقَ جميعًا — في الكتاب الأول من الإلياذة — سائلًا إياهم عن سبب غضب الإله أبوللو، الذي تبدَّى في انتشار وباء الطاعون، ومقترِحًا عليهم أن «يتحرَّوا كاهنًا مقدسًا، أو نبيًّا، أو حتى حالم أحلام. لأن الحلم أيضًا يأتي من زيوس»، فإن النبيَّ «كالكاس» (Calchas) الذي يُوصَف بأنه أفضل العرَّافين؛ لأنه يعرف ما حدث وما سيحدث بواسطة هبة النبوءة (Prophecy) التي وهبَه أبوللو إياها هو الذي أجاب عن سؤاله».[٧٢] فبدا وكأن مصير المدينة قد ارتبط بنبوءة من فم نبي. والحق أن النبوءة قد ارتبطت عند الإغريق دائمًا بأزمة تُجابه المصير البشري[٧٣] في مستواه الفردي أو الجماعي. وبالرغم من أن «سوفوكليس» قد أظهر ذلك تمامًا في «أوديب ملكًا»، إلا أن متغيرًا هامًّا، يعكس التحول في النظرة الإغريقية إلى النبوءة، تنطوي عليه هذه الدراما؛ إذ بدا عنده أن أزمات المصير يمكن مجابهتُها، لا من خلال النبوءات فقط، بل من خلال الجهد العقلي للإنسان أيضًا. فإن تيريسياس

---

[٦٩] المصدر السابق، ص١٠٠.

[٧٠] H. W. Parke: Greek Oracles, (Hutchinson University Library) London, 1972, p. 10.

[٧١] طه حسين، محاضرات في الظاهرة الدينية عند اليونان، القاهرة، بدون تاريخ، ص٦٢.

[٧٢] H. W. Parke: Greek Oracles, op. cite. p. 13.

[٧٣] سنشير فيما بعدُ تفصيلًا إلى أن «مفهوم الأزمة» يمثل أحد عناصر التماثل والتشابه بين مختلف الأبنية النبوية.

الضرير «ذلك الأمير الذي يرى الغيب كما يراه أبوللو»،[٧٤] يزعم في ثقة مفرطة أنه يحتفظ بالحقيقة القوية،[٧٥] ويبدو أنه كان متصلبًا في معتقده هذا، فاندفع أوديب يتناوله بالنقد المر، قائلًا: «كيف كان ذلك، ولماذا لم تتفوَّه حين كانت الكلبة[٧٦] تُلقي أشعارها؟ مع أن تفسير اللغز لم يكن من شأنِ أيِّ وافد إلى المدينة، وإنما كان خليقًا بكهانة الكاهن، ولكن اتَّضح أن الطير لا يعلمك وأن الآلهة لا تُلهمك شيئًا، أما أنا، أوديب، الذي لم أعلم شيئًا فجئت وأُسكت هذا الحيوان بحكمتي، لا بعلم الطير».[٧٧] وهكذا يبدو، للمرة الأولى، أن ثمة سبيلًا آخر لمجابهة المخاطر، غير النبوءة، هو الحكمة الإنسانية. ويبلغ «درب الحكمة» أقصاه حين نُصغي إلى القول: «من أجل ذلك لن أكترث في المستقبل بأي نبوءة تأتي من هنا أو من هناك».[٧٨] وطبقًا لأفلاطون، «فإن عدم الاكتراث بالنبوءات لا يتحقق إلا ببلوغ الإنسان تمام قواه العقلية».[٧٩] وذلك يُحمل على الزعم بأن «دراما سوفوكليس» تكشف عن اتجاه عام للعقل الإغريقي نحو الاكتمال.[٨٠] والحق أن ذلك صحيح إلى حدٍّ كبير؛ إذ ينعَى «نيتشه» على الفكر الإغريقي تحوُّله في ذات الفترة تقريبًا عن ينابيعه الصوفية والمأساوية إلى عقلانية جافة ومذهبية مشوهة.[٨١] والواقع أن موقف الحضارة الإغريقية

---

[٧٤] سوفوكليس، أوديب ملكًا، ترجمة محمد صقر خفاجة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م، ص٢٣.

[٧٥] سوفوكليس، أوديب ملكًا، ص٢٧.

[٧٦] الكلبة هي الحيوان «أبو الهول» الذي كان يقبع على باب المدينة، ملقيًا بلغزه الشهير على كل قادم إليها؛ فإذا ما عجز عن الإجابة كان نصيبه الموت، وكان أوديب الوحيد الذي فك اللغز، فدخل المدينة «طيبة» حاكمًا عليها جزاءً له على إماتة الحيوان بفك اللغز.

[٧٧] المصدر السابق، ص٢٩.

[٧٨] المصدر السابق، ص٥٥.

[٧٩] M. J. Adler (ed): The great Books, vol. (3), (The great ideas), (art. prophecy), op. cite. p. 248.

[٨٠] الحق أن نظرة على الزمن الذي عاش فيه سوفوكليس ذات دلالة هامة في هذا الشأن؛ فقد عاش سوفوكليس في الفترة ما بين (٤٩٥–٤٠٥ق.م.) وهي ذات الفترة التي بدأ فيها الفكر الإغريقي يتمخَّض عن أقطابه الكبار، سقراط (٤٧٠–٣٩٩ق.م.)، وأفلاطون (٤٢٨–٣٤٨ق.م.)، وأرسطو (٣٨٤–٣٢٢ق.م.)، فكأن انبثاق «العقل» في «دراما سوفوكليس» كان موازيًا لانبثاق العقلانية الإغريقية بصفة عامة.

[٨١] لمزيد من التفصيل، انظر: فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، بيروت، ١٩٨١م، ص٤٣–٤٥.

من النبوءة — كما تكشف عنه الأدبيات الإغريقية من هومر إلى سوفوكليس — لَيصلح موقفًا عامًّا تطور على غراره الحضارات مواقفها من المعارف ذات المصدر غير الإنساني (أي النبوات).[٨٢]

لاح، إذن، أن النبوءة، من حيث هي ظاهرة عامة، تُظهر ضربًا من ضروب المجابهة والتقابل مع النسق العقلاني الإغريقي، ويبدو أيضًا أن النسق النبوئي (Prophetic) الإغريقي ذاته، قد تمخَّض عن تقابل مُوازٍ للتقابل الآنف، وإن كان في خطٍّ معاكس.[٨٣] إذ «يمكن التمييز بين نمطين للنبوءة عند الإغريق؛ الأول: هو النمط العلمي أو المتعقلن (Some) للنبوءة، وفيه يقوم العرَّاف أو المتنبئ بتأويل العلامات والإشارات طبقًا لمبادئ ثابتة يقوم عليها التأويل، ويبقى المتنبئ — في إطار هذا النمط — إنسانًا مسيطرًا على نفسه (Self-Possessed) تمامًا (أي غير خاضع لتأثير قوة ما)، فهو يدَّعي لنفسه القدرة على قراءة ما تقوله الآلهة، بسبب ما تعلمه فقط. والثاني: هو النمط الجذبي (ecstatic)، والحدسي (intuitive) والحماسي (enthusiastic)، أو غير المتعقلن (insom) للنبوءة. وخيرُ مثال لذلك النمط هو النبي الذي سيطر عليه الإله تمامًا، بحيث يتحول في حالة

[٨٢] ثمة تيارات خاصة في الفكر الديني طوَّرت مواقفها من النبوات على هذا الأساس. فقد انحلت النبوة عند المعتزلة إلى عقل، وأدرك «محمد إقبال» أن النبوة في الإسلام تبلغ كمالَها الأخير في إدراك الحاجة إلى إبطال نفسها ليعتمد الإنسان على وسائله هو. (انظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص١٤٤). وفيما يتعلق باليهودية، قصر «مندلسون» النبوةَ على المجال العملي؛ أي على تبليغ الله لوصاياه من أجل الفعل الإنساني؛ حيث إن العقل قادر على تزويد الإنسان بكل الحقائق النظرية المطلوبة للخلاص. انظر: C. Roth (ed): Encyclopedia Judaica, vol, (13), (Art. prophecy), op. cite. p. 1179. أما «هرمان كوهن» فقد رأى أن الوحيَ في اليهودية لا يعني غير أن الإنسان حامل للعقل. انظر: R. Seitzer: Jewish people, Jewish Thaught, op. cite. p. 733.

[٨٣] ففي حين يُظهر التقابل «الأول» بين النبوءة، بوصفها ظاهرة عامة وبين العقلانية، بوصفها انبثاقًا عامًّا أيضًا، تخلخلًا في مركز النبوءة، وارتفاعًا من أسهم العقلانية، فإن التقابل «الثاني» بين نمطَين للنبوءة، الأول متعقلن Some، والثاني غير متعقلن Insome، يُظهر انهيارًا للنمط المتعقلن في مواجهة النمط الآخر — ويبدو للوهلة الأولى — أننا، هنا بإزاء تناقض لا سبيل إلى قهره. والحق أن لا تناقض هناك، فإن انهيار النمط المتعلقن Some، وغلبة النمط غير المتعقلن Insome، حين تعلق الأمر بمجابهة بينهما داخل النسق النبوئي نفسه، هو ذاته المبرر الأوحد للانبثاق المظفر للعقلانية (Rationality) في مواجهة النبوءة، بوصفها ظاهرة عامة. «فإن بومة منيرفا لا تحلِّق إلا عند الغسق» كما قال هيجل بحق.

جذبه أو مسه إلى فم يتحدث من خلاله الإله نفسه».[٨٤] وقد اتَّسق هذا التمييز مع التطور الدلالي للفظة ΠεοφуΤуѕ — النبي — الإغريقية، التي لم تكن تُشير، بحسب النشأة، إلى التكهن والتنبؤ الغامض، بل إلى نوع من القراءة الواعية للمستقبل من خلال تأويل إشارات معينة طبقًا لقواعد خاصة. ولكن ظروفًا خاصة جعلت من اليسير تطور الفكرة القائلة بأن الجذب والوجد الصوفي يعدَّان من العناصر الضرورية في النبوءة.[٨٥] ويبدو أنه يتعذر تفسيرُ الارتباط بين أحد أنماط النبوءة الإغريقية (النمط غير المتعقلن) من جهة، وبين سائر المظاهر الانفعالية كالوجد الصوفي والجذب بل والجنون من جهة أخرى[٨٦] ذلك الذي دفع أفلاطون إلى القول: «إن القدماء قد اشتقوا من اسم الهوس اسمًا لأجمل الفنون وهو فن التنبؤ بالغيب أو النبوءة»[٨٧] إلا بإظهار ارتباط تقاليد النبوءة عند الإغريق بجذورها في الحضارات الشرقية القديمة، خاصة إذا أدركنا «أن العبرانيِّين كانوا يسمون الأنبياء، أحيانًا، بالمجانين المجذوبين».[٨٨] والحق أنه لا غبار أبدًا على هذا التواصل الإغريقي بحضارات الشرق القديم، «فإن من العبث أن ننسبَ للإغريق ثقافة أصيلة، إنهم بالعكس، هضموا الثقافة الحية لشعوب أخرى، وإذا ما استطاعوا أن يُوغلوا في البُعد إلى هذا الحد؛ فذلك لأنهم عرفوا أن يلتقطوا الرمح من حيث تركه شعبٌ آخر، لكي يُلقوا به إلى أبعد».[٨٩]

آلهة التنبؤ عند الإغريق: تميَّز الإغريق عن غيرهم من الشعوب القديمة بالحديث عن آلهة خاصة بالتنبؤ.[٩٠] وقد كان «زيوس وأبوللو» هما إلهَا الوحي والنبوءة عندهم.

---

[٨٤] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), op. cite. pp. 234–235.

[٨٥] لمزيد من التفصيل، انظر الجزء المتعلق «باللفظة الإغريقية» في الفصل الأول.

[٨٦] أظهر أسخيلوس بقوة هذا الارتباط في دراما «أجاممنون»؛ حيث اشتهرت العذراء الطروادية «ألكسندرا» بأن أرواحًا تتملكها، فتكشف أمام بصرها الغيب، حتى لقد عُرفت آنًا بالنبية، وآنًا بالمجذوبة، ولقد أدركت هي نفسها ذلك بقولها: «إني مرسلة لألقي نبوءات؛ لأن أبوللو يدفعني رغمًا عني ويجعلني «مجنونة» لأُنبئ عن المستقبل». انظر: شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ص٨٠.

[٨٧] أفلاطون، فايدروس، ص٦٧.

[٨٨] R. Seitzer: Jewish people, Jewish thaught, op. cite, p. 78.

[٨٩] فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص٤٠.

[٩٠] لعل ذلك أمرٌ لازمٌ عن التصور السائد عن الألوهية عندهم؛ فقد انقسم الإله الواحد إلى عدة آلهة لكلٍّ منها وظيفة أو عدة وظائف يختص بها. وقد ارتبط هذا التصور، فيما يبدو، بالنظام السياسي السائد

أما زيوس،[٩١] فقد «تفرَّد بالوحي والإنباء بالغيب بعد أن قهر أباه كرونوس «الزمان».»[٩٢] وبذا تحدَّدت النبوءة، بادئ ذي بدء، بأنها قهر الزمان وكسر التناهي: متلائمة في ذلك مع الروح الإغريقي. إذ يبدو أن «قهر الزمان» كان مطلبًا إغريقيًّا مُلحًّا؛[٩٣] لأن نظرتهم إليه «للزمان» اتسمت بقدر كبير من العداء والجفوة، فهو يعدُّ عدوًّا للبشر؛ لأنه تدهور وانحدار؛ ولذا «فإنه «يبخس قيمة العالم» كما قال هوراس، الذي عبَّر بذلك عن ميل إغريقي إلى نسبة المثالية إلى الثبات واعتباره أسمى قيمة من التغير».[٩٤] ومن هنا انبثق الوحي والنبوءة، بوصفهما قهرًا لزمان تُصوره الإغريق منهارًا.[٩٥] فبدا وكأنهما «الوحي والنبوءة» يعدان، عند الإغريق، قهرًا للانهيار ذاته. والحق أن ذلك فهمٌ جد رفيع، ولا يقلل

بينهم، أعني بالديمقراطية التي تجعل إدارة شئون المحكومين، ليست من اختصاص فرد واحد، بل من عمل مؤسسات عدة.

[٩١] اشتهرَت بلدة دودونا (Dodona) بأنها مكانُ نبوءته حيث كان الإله يكشف عن إرادته بحفيف أوراق البلوط الذي يتولى الكهنة تفسير معناه، وكان يكشف عنها كذلك، من خلال تحليق الطيور، وخاصة النسر (طائره الخاص) عبر السماء. انظر: A. J. Heschel: The Prophets, vol. (21), op. cite. p. 235 ومن ذلك يبدو أن زيوس لم يكن يكشف عن نبوءاته من خلال ذلك النمط الجذبي ecstatic وغير المتعقلن للنبوءة.

[٩٢] طه حسين، محاضرات في الظاهرة الدينية عند اليونان، ص٦١.

[٩٣] عبر أحد كبار مؤرِّخي الإغريق عن تجاهلهم المفرط للزمان، قائلًا: «إن الإغريق لا يشيخون»، فقد بدا له أنه لا سبيل للشيخوخة أبدًا إلى حضارة «قهر الزمان».

[٩٤] ج. ب. بيوري، فكرة التقدم، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٢م، ص٣٦.

[٩٥] إن كون الوحي والنبوءة قد انبثقا عند الإغريق عن تصوُّر للزمان المنهار، يضعنا، مباشرة، أمام التساؤل عمَّا إذا كان تصورٌ للزمان يغاير تصوُّرَه منهارًا، يؤدي إلى سلب الوجود عن الوحي والنبوءة. ولعله الطالع الحسن، الذي جعل من الممكن التماس الرد على ذلك عند الإغريق أنفسهم، ولكن عند المدرسة الأبيقورية التي بلورت بالفعل — اتساقًا مع منظومتها الطبيعية — تصورًا للزمان يغاير تصوره تدهورًا وانهيارًا، بحيث اقتربت من إدراك فكرة التقدم. انظر: ج.ب. بوري، فكرة التقدم، ص٣٩. ويبدو أن ذلك على صلة «بعدم تردد أبيقور — مؤسس تلك المدرسة — في تحطيم مفهوم التنبؤ بالغيب من أقصر الطرق». انظر: شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ص١٥٢. وهكذا يبدو أن العجز الإغريقي عن إدراك فكرة التقدم. انظر: بيوري، فكرة التقدم، ص٣٣، كان على صلة بظروف نشأة الوحي والنبوءة؛ إذ إن الأبيقورية قد حاربت مفهوم التنبؤ بالغيب بلا هوادة، حين اقتربت من إدراك فكرة التقدم.

من شأنه إلا أن الإغريق قد وضعوا «الانهيار» حيث كان يجب وضع «التقدم»، فبدا وكأن الوحي والنبوءة بمثابة قهر للتقدم، وهو أمر لا يمكن قبوله بحال.

وبالرغم من أن النبوءة عند الإغريق، قد انبثقت بوصفها «قهرًا» لزمان منهار، فإنها لا تعني نفيَ هذا الزمان وإلغاءَه بقدر ما تعني تأكيدَه وإثباتَه ... فإنها، وإن قامت لنفي الزمان المنهار وقهره، تفقد وجودها نفسه في غياب هذا الزمان. فهي بمثابة لحظة «السلب» لهذا الزمان، وهي لحظة تستحيل، حتى منطقيًّا، دون افتراض لحظة «إيجاب» تسبقها. وهكذا فإن النبوءة أو «لحظة السلب» تستحيل تمامًا في غياب الزمان المنهار، أو «لحظة الإيجاب» ... ويبدو أن ثمة ما يؤكد ذلك على مستوى الميثولوجيا الإغريقية، فإن كرونوس — الذي انبثَقت النبوءة، كالطائر الخرافي، من رماده — لم يكن مجردَ إلهٍ مات؛ إذ كان يمثِّل مرحلة تاريخية و«عصرًا اقترن في الذهن الإغريقي بالعصر الذهبي للبشر»[٩٦] الذي لم يكن فيه شرٌّ ولا فساد ولا حروب، بل كان فترةً زاهية من فترات تاريخ العالم تعيش فيها الآلهة مع البشر في وئام ومحبة. وبالمثل لم يكن زيوس مجردَ إله تفرَّد بالوحي والنبوءة، بل كان يمثل، أيضًا، عصرًا اعتبره الإغريق عصر شقاء للبشر، حيث «تخضبت فيه الأرض بالدماء، فهجرتها الآلهة، واحدًا إثر الآخر»[٩٧] أي إنه يعد، ببساطة، عصر تدهور وانهيار بالنسبة للعصر الذي سبقه. وانتقالًا من كون زيوس وكرونوس «إلهين» إلى كونهما «مرحلتين أو عصرين»، يتأكد أن النبوءة قد انبعثَت من رماد «عصر أو زمان سعيد» لتولد من أحشاء «عصر أو زمان منهار» لولاه ما كانت أبدًا. وهكذا خرجت النبوءة (النبوة) من قلب «زمان منهار» تحاول أبدًا تجاوزَه وقهرَه، وذاك شاهد على جدليتها الخلَّاقة.

ولعلَّ أهم ما يميِّز عصر «زيوس» — الذي خرجت منه النبوءة — أنه عصر الانفصال بين الإله والإنسان، وفي المقابل تميَّز عصر «كرونوس» — الذي لم يعرف النبوءة

[٩٦] محمد صقر خفاجة، عبد اللطيف أحمد علي، أساطير اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٩م، ص٥٠.

[٩٧] توماس بلفينش، عصر الأساطير، ترجمة رشدي السيسي، مراجعة محمد صقر خفاجة، دار النهضة العربية، الألف كتاب، القاهرة، بدون تاريخ، ص٣٧.

أبدًا — بأنه عصر الوحدة بين الإله والإنسان، فإذا كان زيوس «الإله والعصر» لم يتفرَّد بالوحي والنبوءة إلا بعد قهر كرونوس «الإله والعصر» أيضًا، فإن ذلك يعني أن الوحي والنبوءة قد انبثقا من ذلك الانفصال المرِّ بين الإله والإنسان بقصد تجاوزه.[٩٨] ولذا فإن إنكار الانفصال بين الإله والإنسان يؤدي إلى غياب الوحي والنبوءة بمعناهما التقليدي

[٩٨] تكشف معظم الميثولوجيات القديمة والأديان عن عصر من البراءة، شاركت فيه الآلهة البشرَ حياتَهم، ثم حدث الانفصال بينهما نتيجة خطيئة الإنسان. ويبدو أن مهمة «الأنبياء والمتنبئين» قد انبثقت من هذا الانفصال الفاجع؛ إذ أصبح لزامًا عليهم — بما يملكون من مواهب روحية عالية — إعادة الوصل بين الإله والإنسان، «فإن الوحي الديني هو الذي يقضي على الاغتراب الذي يتمثل في انفصال الإنسان عن الله بعد أن كان يحيا في وحدة معه». انظر: محمود رجب، الاغتراب، ص١٧٨. واللافت أن مسار هذا الانفصال قد اختلف في التراث الميثولوجي عنه في التراث الديني. فالتراث الميثولوجي يتحدث عن «إنسان كان يعيش في الأزمنة الأولى، مع الآلهة حياة جماعية «على الأرض»، ولكن الآلهة غادرت الأرض، نتيجة هفوة «إنسانية»، وانزوت في السماء، «معتزلة العالم الإنساني كلية»، ومنذئذٍ بدأ عهد البؤس والآلام عند الإنسان». انظر: هيرفه روسو، الديانات، ص٦٢، وكذلك: جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ترجمة نبيلة إبراهيم، مراجعة حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م، ج١، ص٥٨. أما الديانات جميعًا فإنها تصوِّر للإنسان حياة فردوسية في السماء، سقط منها بعد غضب الرب على خطيئة آدم. وهكذا تباين مسار الانفصال الإلهي–الإنساني، بين صعود للإله إلى السماء (البناء الميثولوجي)، وبين سقوط للإنسان إلى الأرض (البناء الديني). وطبقًا لهذا التباين، يتباين المسار الذي يتم من خلاله قهر الانفصال الإلهي–الإنساني وتجاوزه أيضًا. إذ يتحقق قهر الانفصال في البناء الميثولوجي — ومنه النموذج الإغريقي — من خلال حركة تتخذ لنفسها مسارًا موازيًا لمسار الانفصال نفسه، أعني أنه إذا كان الانفصال هنا، يتم بصعود الآلهة إلى السماء، فإن قهره أيضًا، يتحقق بحركة صعود موازية من الإنسان إلى السماء، وإن اقتضى الأمر صعودها على سُلَّم أو برج شاهق، لكي يُعيدَ الاتصال بالإله ثانية. انظر: جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ج١، ص٢٢٠–٢٣١، ٣٣٣. ولهذا فإن كل النبوات المرتبطة بالنسق الميثولوجي، تتَّخذ مسارًا يتجه من «الأسفل إلى الأعلى» أو من «الإنسان إلى الله» حيث يبادر «الإنسان» إلى طلب العون من إله صَعِد إلى السماء وتركه وحيدًا بلا سند. وبالمثل فإن قهر الانفصال في «البناء الديني» يتحقَّق من خلال حركة تتَّخذ لنفسها مسارًا موازيًا لمسار الانفصال نفسه؛ بمعنى أنه إذا كان الانفصال هنا، يتم بسقوط الإنسان إلى الأرض، فإن قهره أيضًا يتحقق بحركة هبوط موازية، حيث يُنزل الله وحيَه ورسالاتِه إلى الأرض دون طلب مباشر من البشر؛ ولهذا فإن كل النبوات المرتبطة بالنسق الديني، تتخذ مسارًا يتجه من «الأعلى إلى الأسفل» أو من «الله إلى الإنسان»؛ حيث يبادر «الله» بإرسال وحيه إلى الإنسان، ليُعينَه على الخلاص من خطيئة سقط بسببها إلى الأرض. انظر أيضًا: حاشية «٢٦» من هذا الفصل.

بصورة مطلقة،[٩٩] والحقُّ أنَّ الوحيَ والنبوءة — بوصفهما محاولة لتجاوز الانفصال الإلهي-الإنساني الذي حدث في لحظة معينة من الزمان — يكشفان عن حنين الإنسان إلى خبرته الماضية، حيث البراءة والعيش مع الله. ولكن الإنسان، وخاصة في أزمنة البؤس، يتجاوز الإحساس «بالحنين» إلى محاولة «استعادة» هذه الخبرة الماضية في حياته، وإذ تتعذر هذه الاستعادة فعليًّا، فإنها تتحقق عبر الفكر، بحيث تُصبح أفكارًا ورُؤَى تتراءَى في رأس بشرية قلقة.[١٠٠]

وإذا كان زيوس قد وضعنا في مواجهة التصوُّر العام للنبوءة، بوصفها قهرًا للانهيار وانبثاقًا عنه في ذات الوقت، فإن «أبوللو» — ثاني آلهة التنبؤ عند الإغريق — قادر على الاقتراب بنا من التصور الإغريقي للنبوءة؛ لأنه — كما قيل عنه بحق — «أقرب الآلهة إلى الروح اليونانية»،[١٠١] وهو قول له دلالته ومغزاه.

وقد تمثَّل دور أبوللو فيما قاله هو نفسه: «سوف أُعلن للناس في نبوءاتي مشيئة زيوس التي لا محيص عنها، ولا رادَّ لها»،[١٠٢] حيث كان معبد دلفي — أشهر معابد التنبؤ الإغريقية — هو مكان الكشف عن نبوءاته، «إذ لم يكن التقرب من الآلهة، بشكل مباشر، أمرًا ممكنًا، بل يتعين على المرء أن يمضيَ إلى أحد مراكز النبوءة — وأفضلها دلفي —

[٩٩] لوحظ أن الحضارات التي لم تعرف شيئًا عن «حالة فردوسية» توحَّد فيها الإله والإنسان، ثم تلاها انفصالهما الفاجع، لم تعرف أيضًا شيئًا عن النبوات، بما هي محاولة لإعادة الاتصال بين الله والإنسان ثانية. ويدل ذلك، بلا شك، على وثاقة الرابطة بين النبوات، وبين التصورات التقليدية عن خلق الإنسان وانفصاله عن الله بعد حياة توحدا فيها. ولهذا، فإن الديانة الهندية، وهي تخلو من هذه الرؤية التقليدية لخلق الإنسان وسقوطه، قد انتفى منها الدور الذي يقوم به الوحي والنبوة، وإن كانت هذه الديانة تنطوي على تصور للوحي، لكن لا بوصفه محاولة لإعادة الاتصال بين «الأسفل والأعلى»، ذلك التصور الذي ارتبط بالأساطير والأديان القائلة بالانفصال الإلهي-الإنساني جميعًا، بل بوصفه محاولة للنفاذ من «الخارج إلى الداخل»، وهذا هو التصور الوحيد الممكن للوحي في إطار ديانة تُنكر التصور القائل بانفصال الإنسان عن الإله في لحظة معينة من الزمان. وهكذا يبدو أن «نظرية الوجود» هي الأساس في كل نبوة أو وحي.

[١٠٠] «فقد كانت للعصور البعيدة نواحيها الجذابة الجذابة جدًّا، وكانت أحيانًا نواحيَ غامضة للغاية تشدُّ الخيال، وطالما أن البشرية غير راضية عن حاضرها، فإنها تتنصَّت على الماضي وتأمل في النهاية أن تفوز بالإيمان من الحلم الذي لا يُنسى أبدًا … حلم عصر ذهبي». انظر: سيجموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة عبد المنعم الحفني، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٨م، الطبعة الثانية، ص١٤٩.

[١٠١] محمد صقر خفاجة، عبد اللطيف أحمد علي، أساطير اليونان، ص٨٥.

[١٠٢] محمد صقر خفاجة، عبد اللطيف أحمد علي، أساطير اليونان، ص٩٠.

سائلًا أبوللو أن يدلَّه على مشيئة الآلهة في أمر ما»،[١٠٣] وحينئذٍ لم يكن أبوللو يُعلن نبوءته في كلمات صريحة، بل في تلميحات وألغاز[١٠٤] «تنطق بها كاهنة معبده «بيثيا» في حالة الهذيان، بعد أن تتقمصها روح الإله».[١٠٥] ولهذا «اتَّجه الترويج الدلفي (Delphic propaganda) إلى تقديم أبولُّو على أنه الناصح والملهم في كل أسطورة تتضمن شيئًا عن نبي أو نبوءة».[١٠٦] وكيف لا ... وهو الناطق بلسان آلهة الأوليمب جميعًا إلى البشر!

واللافت أن أبوللو لم يكن إلهًا للنبوءة فقط، بل كان إلهًا «للموسيقى والطب والشعر والرماية»،[١٠٧] ولعل جوهرًا واحدًا يجمع بين وظائف هذا الإله هو الانسجام والتناغم (Harmony)، فما الطب والموسيقى والشعر إلا تحقيقٌ للانسجام والتناغم في ميدان معين. وهكذا يكون أبوللو — من حيث هو يختص بهذه الوظائف — هو إله الانسجام والتناغم؛ ولهذا قيل عنه — فيما يبدو — إنه «الأقرب إلى الروح اليونانية»، التي تميل بطبيعتها إلى البحث عن التناسق والتناغم في الكون أو المجتمع أو النفس.[١٠٨] ويبدو أن النبوءة — من حيث كونها إحدى هبات إله «للانسجام والتناغم» — تكشف بدورها

[١٠٣] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), op. cite. p. 236.

[١٠٤] أشار «هراقليطس» إلى «أن الرب الذي تقوم معجزتُه في دلفي لا يُفصح ولا يُخفي ولكنه يُلمِّح». انظر: هراقليطس، جدل الحب والحرب، ص١٢٨.

[١٠٥] محمد صقر خفاجة، عبد اللطيف أحمد علي، أساطير اليونان، ص٨٦.

[١٠٦] The Oxford Classical dictionary, (art. Apollo, by H. J. Rose) Oxford University Press, 1949, p. 68.

[١٠٧] Ibid., p. 68.

[١٠٨] مالت الروح الإغريقية دائمًا إلى تأكيد الانسجام والتناغم، حتى ليمكن أن نعدَّ البحث الفلسفي بمثابة محاولة للكشف عن ذلك الانسجام في عالم الطبيعة وعالم الإنسان، «فالانسجام ... سيصادفنا مهما كان الجزء الذي سنفحصه من الكون الفيثاغوري». انظر: بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي، ج١، ترجمة أحمد شكري سالم، القاهرة، ١٩٥٨م، ص٥٤، وهو أيضًا جوهر الأخلاق الأفلاطونية التي يقوم مَثلها الأعلى في تحقيق الانسجام بين قوى النفس الثلاث، وكذا فإن العدالة عنده لا تقوم في المجتمع إلا من خلال توازن طبقاته الثلاث وانسجامها. وكذلك كانت الفضيلة عند أرسطو لا تقوم إلا على انسجام وتناسب يحققه التوسط بين رذيلتين، وأخيرًا كان المثل الأعلى للحكم الرواقي يتمثل في العيش على وفاق وانسجام مع الطبيعة. انظر: زكريا إبراهيم، هيجل، ص٢٤٠.

عن هذا التناغم والانسجام، فكثيرًا ما جاءت النبوءات مرتبطة بأزمة في المصير تُواجه فردًا أو مدينة بأكملها، وما كان الانسجام يعود إلى هذا أو تلك إلا من خلال نبوءة من إله. فالطاعون الذي يحاصر، مثلًا، مدينة لن يرتفع إلا بنبوءة تُعيد إليه الانسجام. وقد تكون النبوءة — من ناحية أخرى — محاولة لبثِّ الانسجام بين زمان منهار (واجهه الإغريق بجفوة)، وبين مثال ثابت (نسبوا إليه القيمة الأسمى). وأخيرًا، قد تكون النبوءة — بوصفها ضربًا من ضروب الاستباق الزماني — محاولة من الإنسان لتصور المستقبل؛ رغبةً في تحقيق التوازن بين عناصر الزمان الثلاثة ... وهكذا تكون النبوة محاولة لتحقيق الانسجام في عالم الإنسان.

خامسًا: النبوة والكهانة عند العرب قبل الإسلام

بالرغم من أن تراث العرب السابق على الإسلام قد خلا تمامًا من أيِّ أثر للفكر النظري الخالص، فإنه يمكن — بدءًا من «روايات الإخباريين»، واعتمادًا على القول بأنه لا يوجد شعب لا يفكر، وإن تباينت طرق التفكير[١٠٩] — بلورة نسق نظري متكامل يلمُّ شتات ظاهرة النبوة والكهانة عند العرب قبل الإسلام. (وأعني بالنسق، هنا، القدرة على تفسير أكبر قدر من الأفكار «بلحمها» في مركب تبدو دونه منعزلة وعصية على التفسير). ويبدو — بادئ ذي بدء — أن «المركب» الذي يمكن بلورته حول النبوة والكهانة عند العرب، يُعد جزءًا من «النسق الميثولوجي» الذي ألمحنا إلى أن النبوءات تتَّخذ فيه مسارًا لحركتها يتجه من «الأسفل إلى الأعلى». أو من «إنسان» يبادر بنفسه إلى الاتصال «بإله» طالبًا عونه وعلمه الفريد بالأحداث. وبالرغم من أن هذه القدرة على الاتصال بالآلهة (بمبادرة إنسانية خالصة)، كانت مخصوصة «ببعض الناس من ذوي المواهب ... وهؤلاء هم الكهَّان، وهم المتنبئون بالغيب الذين كانت القبيلة تلجأ إليهم لاستشارتهم في كل أمر عظيم، وللتنبؤ لها عمَّا ستفعله في المستقبل (وهذه هي الكهانة الحقيقية)، وإما للتفرُّس في الأمور أو الأشياء لاستخلاص الأسرار منها أو لمعرفة مكان الأشياء الضائعة مثلًا (وهذه هي العرافة)».[١١٠]

---

[١٠٩] هذا ما أكَّدَته بنائية «ليفي إشتراوس» في مواجهة عنصرية «ليفي بريل»، الذي وصم العقلية البدائية — دون حق — بعدم القدرة على التفكير المنظم.

فإن الأمر المؤكد، على أي حال، هو أن نبوءات العرب قبل الإسلام، تمثِّل في الغالب، «ردًّا من الإله» على سؤال «بادره به الإنسان»، أعني أنها تكشف عن «مبادرة إنسانية خالصة». وهذا ما تؤكده، بوضوح، الطرق المستخدمة للتنبؤ في هذه النبوءات، فإنها جميعًا، كالاستقسام بالأزلام والزجر، تمثِّل جهدًا إنسانيًّا خالصًا للتعرف على مقاصد الإله وإرادته في أمر من الأمور. فالاستقسام بالأزلام — وهي طريقة في التنبؤ أفرزها الطابع التجاري للحياة العربية آنئذٍ[111] — تعتمد، أساسًا على «الكاهن الذي يحمل الأزلام، وهي عبارة عن أسهم يُكتب عليها عبارات يُفهم منها جمل من نوع الجمل التي لها علاقة بفعل أو بنهي عن فعل، فإذا جاء أحد يريد الاستقسام (أي التعرف على إرادة الآلهة في أمر ما)، أجال الكاهن الأزلام، فما يخرج يُعمل به».[112] أما (الزجر) — الذي يكشف بدوره عن جانب آخر للحياة العربية[113] — فإنه يتمثل في «رمي الطيور بالحصاة، ثم يصيح الرامي

---

[110] يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص٣٩. وقد وضع ابن خلدون «الكهانة» في المرتبة التالية للنبوة مباشرة؛ إذ النبوة لا تتميز عنها إلا في عدم حاجة النبوة إلى الاستعانة بالتصورات الأجنبية، بل إن الكهان لهم بعض الوجدان من أمر النبوة ... أما «العرافة»، فليست عنده معرفة بالغيب على الحقيقة، فإنها تعني أن يسلط العرَّاف الفكر على الأمر الذي يتوجه إليه، ويأخذ فيه بالظن والتخمين، بناء على ما يتوهمه من مبادئ ذلك الاتصال والإدراك ويدعي بذلك معرفة الغيب، وليس منه على الحقيقة. «فالكهانة» دون النبوة بقليل، «والعرافة» ظنٌّ وتخمين. ومع ذلك فهما عملان «إنسانيان» تمامًا يقومان على الاستعانة بالتصورات الأجنبية أو الظن والوهم. انظر: ابن خلدون، المقدمة، طبعة علي عبد الواحد وافي الثالثة، ج١، القاهرة، بدون تاريخ، ص٤٢١.

[111] يؤكد النظر في طرق التنبؤ عند عرب ما قبل الإسلام، ما سبق أن أشرنا إليه من الارتباط القائم بين نمط التنبؤ السائد من جهة، وبين نمط الحياة السائد من جهة أخرى. فقد اشتهرت الحياة العربية، في جانب منها آنئذٍ، بطابعها التجاري الذي يبدو كأجلى ما يكون في التنبؤ «بالاستقسام بالأزلام وضرب الأقداح». فإن ضرب الأزلام والأقداح يرتبط بقوة، هذا إن لم يكن هو نفسه، يُعد تطويرًا لضرب من ضروب الميسر والمقامرة التي تزدهر في ظل حياة تسودها النزعة التجارية وتكديس الأموال بلا تصريف. ولذلك ربط القرآن رفضه لهذه الطريقة من التنبؤ برفض الميسر والمقامرة (وهما من مظاهر المزاج التجاري)، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠).

[112] يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص٣٩.

[113] إذا كان النمط الأول من أنماط التنبؤ عند العرب قد ارتبط بأحد جوانب الحياة العربية، فإن «الزجر» يكشف عن جانب آخر لهذه الحياة عماده «الرعي»، «فإن العرب ... قد انصرفوا إلى تربية المواشي؛ ولهذا

ليُفزعَها ويزجرَها، وعندئذٍ يراقب حركة طيرانها، فإن تيامنت تفاءل بها، وإن تشاءمت (أي تياسرت) تشاءم بها».[١١٤] ومع أن ثمة مَن يرى في الزجر عملًا يتجاوز مجرد «التفاؤل والتشاؤم»، إلى كونه عملًا «يحدث من بعض الناس من التكلم بالغيب عند سنوح طائر أو حيوان، والفكر فيه بعد مغيبه، وهي قوة في النفس تبعث على الحرص والفكر فيما زجر فيه من مرئي أو مسموع. وتكون قوته المخيلة قوية فيبعثها في البحث مستعينًا بما رآه أو سمعه فيؤديه ذلك إلى إدراك ما».[١١٥] فالزجر، هنا، يقترب من النبوة، وذلك من حيث هو يرتبط بقوة المخيلة التي وجد فيها الفلاسفة المسلمون مصدرًا للنبوة، إلا أنه (الزجر) يظل، مع ذلك، انعكاسًا لجهد إنساني خالص. وهكذا يبدو أن «فعالية الإنسان» هي البنية الجوهرية التي تبلورت حولها طرق التنبؤ عند العرب، ممَّا يؤكد أن نبوءات عرب ما قبل الإسلام تنتمي إلى نبوءات «النسق الميثولوجي»، الذي تتأسَّس فيه النبوءة على «مبادرة إنسانية خالصة» يكون «الرد الإلهي» جوابًا مباشرًا عليها. ولذا، كان ضروريًّا أن تتناقض «نبوة الإسلام» مع نبوءات ذلك «النسق الميثولوجي». إذ تنتمي «نبوة الإسلام» إلى ما أسميناه بنبوات «النسق الديني» الذي تتَّخذ فيه النبوة مسارًا لحركتها يتَّجه — على عكس «النسق الميثولوجي» — من الأعلى (الله) إلى الأسفل (الإنسان)، أو بعبارة أخرى، تتأسس فيه النبوات على «مبادرة إلهية خالصة» دون طلب مباشر من الإنسان. ولهذا رفض الإسلام أيَّ محاولة للتنبؤ تقوم على «مبادرة إنسانية»، فأصبح «الاستقسام بالأزلام»، رجسًا من عمل الشيطان، كما غدت «الطيرة» — التشاؤم — شركًا، كما قال الرسول. وبالرغم من أن الإسلام يناقض، بذلك، «نبوءات النسق الميثولوجي» مناقضةً جذرية؛ حيث انقلب مسار النبوة تمامًا، إلا أن «التاريخ» يأبى القول، مع ذلك، بالقطيعة المطلقة بين نبوته وبين النبوءات الميثولوجية. فقد أظهرت هذه النبوءات الميثولوجية — كما أوردها الإخباريون — ارتباطًا وثيقًا بنبوة الإسلام، لأن النبي محمد ﷺ يبدو وكأنه مركزُ هذه النبوءات ومحورها.[١١٦] فإنه ما من نبوءة، من هذه النبوءات الميثولوجية، إلا

كانوا يتجولون على الدوام في السهول والجبال صيفًا وشتاء، فمكَّنهم هذا من دراسة الطيور في تغريدها أو تحليقها في فضاء الجو». انظر: شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ص٩٩.

[١١٤] يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص٣٩.

[١١٥] ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٤٢٠.

[١١٦] من الصعب تقرير ما إذا كان الأمر كذلك حقًّا، أم أنه من فِعل الإخباريين الذين نظروا للتاريخ نظرة تراجعية، ترى الماضي السابق على النبوة كله في ضوء النبوة ذاتها.

بشرت به نبيًّا،[١١٧] أو ربطت نفسها على الأقل بمرحلة من حياته.[١١٨] بل إنه إذا حدث ولم تحمل النبوءة من تلك النبوءات إشارة إلى النبي محمد ﷺ، فإن النبي نفسه كان

[١١٧] رغم أن الميدان قد اتسع تمامًا أمام «الإخباريين» لإثبات «نبوة محمد ﷺ»، بوصفها «التجلي الأقصى» في النسق الديني الذي تمثِّل اليهودية والمسيحية اثنين من تجلياته الأساسية، إلا أنهم أدركوا أن إثبات «نبوة محمد ﷺ» في إطار «النسق الديني» المشار إليه، لا قيمة له أبدًا مع أولئك الذين يقيمون اتصالهم بالإله من خلال «النسق الميثولوجي». ولهذا اجتهدوا في ربط «نبوة محمد ﷺ» بنبوءات النسق الميثولوجي التي عرفها العرب قبل الإسلام، بحيث اتجهت معظم هذه النبوءات إلى التبشير بظهور النبي، كما فعل «شق بن أنمار بن نزار» و«سطيح بن مازن بن غسان»، أشهر كهان العرب، وذلك حينما كانا بصدد تأويل رؤيا ربيعة بن مضر؛ إذ يُروى أنه لما ملك «تُبَّع» قبائل ربيعة، رأى رؤيا هالَته في نومه، فلجأ إلى الكهان والسحرة والعياف الذين احتاروا في تفسيرها، ولم ينجح منهم إلا كاهنَا غسان الشهيران وقتئذٍ ببلاد الشام. وفي تفسير الرؤيا، قال له سطيح في كلامه المسجوع: «أحلف بما بين الحرَّتين من خش، ليهبطن أرضكم الحبش، فيملكنَّ ما بين أبين إلى جرش … خروجهم على يد وارم ذي يزن، يخرج عليهم من عدن، فلا يترك أحدًا منهم باليمن.» وعندما سئل إن كان مُلْك ذي يزن يدوم، قال سطيح: «بل ينقطع، يقطعه نبيٌّ زكيٌّ، يأتيه الوحي من العلي، وهو رجل من ولد غالب بن فهر بن مالك بن النضر، يكون الملك في قومه إلى آخر الدهر». وبعد فترة وصل «شق»، فقال ما قاله سطيح، ولكن في سجع مختلف. انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج١، القاهرة ١٣٤٨هـ، ص٢٤٥، وكذلك الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٢، القاهرة، بدون تاريخ، ص٩١٠–٩١١.

[١١٨] ثمة رواية وردت في كتب السيرة تنطوي على بُعدٍ دراميٍّ لأبعد حدٍّ؛ إذ جعلت وجود النبي نفسه معلقًا بنمط من أنماط التنبؤ الميثولوجي عند العرب، حيث يُروى «أن عبد المطلب (جد الرسول عليه السلام)، قد نذر حين لقيَ من قريش ما لقي عند حفر بئر زمزم، لئن وُلد له عشرة نفر، ثم يبلغوا معه حتى يمنعوا، لينحرنَّ أحدهم لله عند الكعبة. فلما توافَى بنوه عشرة، وعرف أنهم سيمنعون، جمعهم ثم أخبرهم بنذره ودعاهم إلى الوفاء لله بذلك، فأطاعوه وقالوا: كيف نصنع؟ قال: ليأخذ كلٌّ منكم قدحًا ويكتب عليه اسمه ثم ائتوني، ففعلوا ثم أتَوا، فدخل بهم على هبل في جوف الكعبة. فقال عبد المطلب لصاحب القداح: اضرب على بنيَّ هؤلاء بقداحهم هذه. فأعطاه كلُّ رجل منهم قدحَه الذي فيه اسمه، وكان عبد الله (والد النبي) أصغرَ بنيه وأحبَّهم إليه. وقد خرج القدح عليه، فهَمَّ عبد المطلب بذبحه، ولكن قريشًا وبنوه اعترضوه (وكانوا بذلك أداة للسماء)، ونصحوه أن يرحل إلى عرَّافة في الحجاز لها تابع، فيسألها عما هو فاعل. فرحل إليها، وقالت له: ارحلوا حتى يأتيَني تابعي، فأسأله، فرجعوا من عندها، ثم عادوا، فقالت لهم: قد جاءني الخبر، كم الدية فيكم؟ قالوا: عشرة من الإبل، قالت فارجعوا إلى بلادكم، ثم قرِّبوا صاحبكم، وقرِّبوا عشرًا من الإبل ثم اضربوا عليها القداح، فإن خرجت على صاحبكم، فزيدوا من الإبل، علَّ يرضى ربكم وينجِّي صاحبكم، فعاد الجميع إلى مكة، ثم ضربوا القداح فخرجت على عبد الله، فأخذوا يزيدون في الإبل، وكانت في كل مرَّة تُصيب عبد الله حتى بلغت الإبل مائة، وبعدها ضربوا القداح، فخرجت على الإبل، فأعادوا القداح، فخرجت على الإبل، فهلل الجميع، وقالوا لعبد المطلب: قد انتهى، رضيَ ربك يا عبد المطلب،

يُشير إليها مقررًا لها،[119] ومدركًا، فيما يبدو، لقيمة التواصل التاريخي، حتى في دائرة النبوات.

سادسًا: النبوءات البدائية

إذا كانت النبوءة تكشف، حقًّا، عن بناء عام للوجود الإنساني، فإنَّ ذلك ينفي تمامًا اختصاصَها بحضارة دون غيرها، بحيث يمكن الحديث عن «نبوءات بدائية». وذلك بالرغم من أن البدائي لم يعرف «النبوءات» حقًّا، إلا بعد أن غدا «اتصاله الشخصي» بالآلهة متعذرًا.[120] «فقد سعت الجماعات البدائية — بعد أن استحال الاتصال الشخصي

ثم فرت (نحرت) الإبل تضحية للإله». انظر: نبيلة إبراهيم، السيرة النبوية بين التاريخ والخيال الشعبي، عالم الفكر، مجلد ١٢، العدد٤، الكويت، ١٩٨٢م، ص٣٣٧–٣٣٨.

[119] فقد أقرَّ النبي بنبوة «خالد بن سنان العبسي» الذي يُنسب إليه أنه كان نبيًّا. ويبدو أن نبوته، كعهد النبوة دائمًا كانت مرتبطةً بأزمة تاريخية واجهها العرب (سنشير إليها فيما بعد)؛ حيث تتمثل معجزته في أن نارًا ظهرت بأرض العرب، فافتتنوا بها، وكادوا يتمجسون، فأخذ خالد عصاه، فدخلها حتى توسَّطها؛ ففرَّقها، وهو يقول: بددًا بددًا، كل هاد مؤدٍّ إلى الله الأعلى، لأدخلنها وهي تلظى، ولأخرجن منها وهي تندى، ثم إنها أطفئت وهو في وسطها، فلما حضرته الوفاة، قال لأهله: إذا دُفنت فإنه سيجيء عير أقمر، فيضرب قبري بحافره، فإذا رأيتم ذلك فأنشبوا عني، فإني سأُخبركم بجميع ما هو كائن. فلما مات ودفنوه، رأوا ما قال، فأرادوا نبشَه، فكَرِه ذلك بعضهم، قالوا نخاف إن نبشناه أن تسبَّنا العرب بأنَّا نبشنا ميتًا لنا، فتركوه، وقيل إن النبي ﷺ قال فيه: «ذلك نبي ضيَّعه قومه»، وقد أتت ابنته النبي فآمنت به. انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج١، ص٢١٩.

[120] هناك كثير من الأساطير البدائية التي تكشف عن مرحلة من «الاتصال الشخصي» بين الآلهة والبشر. فقد اعتقد بدائيو شعب «فرنادوبو» أنه في زمن من الأزمنة، كان هناك سُلَّمٌ طويلٌ للغاية، وعن طريق هذا السلَّم كانت الآلهة تصعد وتهبط لتشارك في شئون الناس الدنيوية ... كما تروي الأساطير «الترودجانية» أن نباتًا بعينه، كان الناس يتسلقون عليه ليصلوا إلى السماء ... وقد كان الشخص يتَّخذ له مقعدًا على أشواك النبات أو على طرفه الأعلى ... ثم يأخذ النبات في الصعود إلى السماء، فإذا وصل إلى قبو السماء اندفع من خلال فتحة في قبة السماء وتشبَّث بشوكة في أرض السماء، وانتظر في صبر ريثما يقضي المسافر أمره في السماء، ويرغب في العودة إلى الأرض ... أما بدائيو «سومطرة» فقد اعتقدوا أنه كان في سالف الزمان في وسط الأرض صخرة تَصِل قمتُها إلى عنان السماء، وعن طريق هذه الصخرة كان الناس المفضلون مثل الأبطال والكهنة يصعدون إلى السماء. انظر: جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ج١، ص٣٣٢–٣٣٣.

بالآلهة — إلى التعرف على المستقبل، من خلال «نبوءات» يحملها عضوٌ من الجماعة، يعتقدون أن الآلهة قد أصابته بالمس»،[١٢١] وهكذا نشأت «النبوءات البدائية»، وهي تنتمي، بلا شك، إلى نسق النبوءات الميثولوجي؛ لأنها — بحسب نشأتها — تمثِّل ملاحقة من «الإنسان» «لإله» تركه وحيدًا وصَعِد إلى السماء. ولأن الإنسان لم يقوَ على مواجهة العالم وحيدًا، فقد اتسمت هذه النبوءات بأهمية بالغة، إلى حدٍّ أن بعض القبائل البدائية قد جعلت من التماس «نبوءات الآلهة» شيئًا أشبه بطقس العماد، لا ينتسب دونه الفرد إلى القبيلة. إذ لم تكن قبائل الهنود الحمر تسمح بانتساب الصبي إليها إلا بعد أن يخوض طقسًا أوليًّا يتمثل في التماس الرؤيا والنبوءة، «فقد كان على الصبي، فيما بين التاسعة والعاشرة، أن يحيا في الغابة منعزلًا بعض الوقت دون ماء أو طعام، إلى أن يتلقَّى الرؤيا أو النبوءة بعد يومين أو ثلاثة من الصوم والصلاة. وعندما تأتي الرؤيا في النهاية، يعود الصبي إلى القبيلة، وقد أصبح عضوًا كاملًا فيها».[١٢٢] وقد ارتبط ذلك فيما يبدو، بقدرة المتنبِّئين على «صياغة أقدار أممهم وقبائلهم في مناسبات عديدة»،[١٢٣] حيث ارتبطَت نبوءاتهم بالأحداث الحاسمة التي تُواجه القبيلة. ويبدو أن هذه الثقة البدائية في النبوءات لم تتزعزع للآن؛ «فقد أشارت مصادر عدة إلى أن قدوم الرجل الأبيض إلى القارة الأمريكية، قد جُوبِهَ بالعديد من النبوءات، ولم يزل المتنبئون يظهرون، حتى الوقت الحاضر، بين قبائل الهنود الحمر، وخصوصًا في أوقات الأزمات التي تُجابه القبائل».[١٢٤]

من نبوءات «النسق الميثولوجي» إلى نبوءات «النسق الديني»

تنتمي كل النبوءات، السابق الحديث عنها، إلى «نسق النبوءات الميثولوجي»، أعني أنها جميعًا تمت «بمبادرة إنسانية خالصة»، أو أنها مثَّلت «ردًّا إلهيًّا» على «سؤال إنساني»، فقد كان «المسار» الذي تتحرك فيه كلُّ النبوءات الميثولوجية يبدأ من «الأسفل إلى الأعلى» أو من «الإنسان إلى الإله»، وكان ذلك، بلا شك، انعكاسًا لبنية تصورية أعمق، وجد فيها

[١٢١] L. Hapfe: Religions of the World, op. cite, p. 25.

[١٢٢] Ibid., p. 40.

[١٢٣] J. Hastings (ed): Encyclopedia of ethics and religion, vol. (10), (art. american).

[١٢٤] Ibid., vol. (10), p. 381.

البدائي تفسيرًا لوضعه في العالم.[١٢٥] والحق أن النبوءات الميثولوجية تُعدُّ — من حيث هي انعكاس لبنية تصورية أعمق — صورًا للوعي الإنساني في مرحلة من مراحل تطوره. ولذا، فإن «بناء الوعي» بل «وبناء الواقع»[١٢٦] — الذي يمكن أن يُعدَّ صورة له — قد تركا تأثيرًا حاسمًا على أنماط التنبؤ السائدة في النبوءات الميثولوجية، بحيث يمكن التمييز داخل «النسق الميثولوجي» بين نمطَين أساسيَّين للنبوءة، يعكس كلٌّ منهما بناءً معينًا للوعي والواقع، أحدهما «النمط الطبيعي» والآخر «النمط الذاتي».

(أ) **النمط الطبيعي:** التصقت نبوءات هذا النمط «بالطبيعة» التصاقًا تامًّا، بحيث كانت إرادة الإله تكشف عن نفسها في نبوءات هذا النمط من خلال موجودات الطبيعة؛ أعني «من خلال أحشاء الأضاحي المرتبة على المذبح الإلهي، أو حفيف الأوراق في السنديانة المقدسة (هكذا كان زيوس يُعلن إرادته)، أو بملاحظة الإشارات والعلامات، كحركات الأشياء الملقاة في عين ماء، أو حركات صورة الإله عندما تُحمل (وهي طريقة الكشف عن إرادة الإله في مصر)، أو من خلال إجراء القرعة وضرب القداح، وكذلك من خلال ملاحظة الطيور المحلقة».[١٢٧] واللافت أن السمة الجوهرية لكلِّ أنماط التنبؤ هذه، هي أنها اتجهت جميعًا إلى الكشف عن إرادة الإله ووحيه من خلال أشياء قائمة في الطبيعة الخارجية (حركات أشياء — أحشاء أضاحي — حفيف أشجار — تحليق طيور). إنه، ببساطة، عالم البدائي كله، وقد انعكس في نبوءاته. وقد ارتبط ذلك النزوع الطبيعي ببناء الوعي البشري آنذاك؛ إذ لم يكن الإنسان يميِّز نفسه عن الطبيعة، بل لعله أحسَّ نفسه في هوية معها؛ ولهذا تبلور وعيُه في صورة طبيعية خالصة، بحيث لم يتمايز هذا الوعي عن موضوعه، بل بات جزءًا منه. «فقد كان الإنسان البدائي يشير إلى عالم الظواهر المحيط به، «بضمير المخاطب» «أنت» «ليؤكد توحُّده بالعالم الذي يبدو رفيقًا له»، في حين يشير الإنسان الحديث إلى نفس العالم «بضمير الغائب» «هو» «وذلك ليؤكد انفصاله عن العالم».»[١٢٨] وهكذا تبلور وعيُ البدائي من وحدته مع الطبيعة، ولم يكن له — حتى وهو بصدد الكشف عن إرادة الإله ووحيه — أن يتعالى بناء وعيه؛ ولذا

---

[١٢٥] أشرنا في حاشية «٤» من هذا الفصل إلى أن النبوءات لا تنفك أبدًا عن أبنية الوعي.

[١٢٦] انظر: شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ص٩٨.

[١٢٧] (ed): The Oxford classical dictionary, (art, oracles by J. Fontenrose) op. cite. p. 624.

[١٢٨] هنري فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، بيروت، ص١٥.

انعكس بناء وعيه، بكل طبيعته الفجَّة، على طرقه في التنبؤ بإرادة الإله؛ أعني أنه تعرف على إرادة الإله حيث كان يقوم وعيه، في الطبيعة، ومن هنا ارتبطت كلُّ طرق التنبؤ في هذا النمط بالطبيعة، لم تتمايز عنها.

(ب) النمط الذاتي: إذا كان «النمط الأول» قد تبلور في ظل إدراك إنساني بأن قدرًا من التمايز عن الطبيعة لازمٌ للسيطرة عليها. «فالحق أن كون الوعي غير متمايز عن موضوعه، يعني أنه ليس ثمة وعيٌ على الإطلاق؛ لأن الوعي سيكون عندئذٍ مجردَ جزء من أجزاء الكون. «ولذا» يستلزم الوعيُ ضربًا من التعارض أو التمايز عن موضوعه ... وقد تحقق هذا التعارض أو التمايز، بانبثاق «الذات» بوصفها العامل الجوهري في المعرفة».[١٢٩] وهكذا تحوَّل «الوعي» من «بناء طبيعي» إلى «بناء ذاتي».[١٣٠] وقد ترك ذلك أثرًا حاسمًا على النبوءات، بحيث تبلورت نبوءات «النمط الذاتي» بدءًا من هذا التحول؛ أعني أن انبثاق «الذاتية» في النبوءة قد توازى مع انبثاق «الذاتية» في الوعي؛ فقد انتقل الإنسان من التعرف على إرادة الإله، من خلال الأشياء القائمة في «الطبيعة»، إلى التعرف عليها في قلب «الذات» من خلال الحلم والرؤيا،[١٣١] «حيث كان الشخص، المختص بالنبوءة — في إطار هذا النمط الذاتي — يقوم ببعض الطقوس الأولية، ثم ينام في المعبد طوال الليل، فيتلقى «الوحي» من خلال الحلم والرؤيا».[١٣٢] وهكذا استحالت النبوءات من «نمط طبيعي» إلى «نمط ذاتي»، والحقُّ أن ذلك يتطابق مع مسيرة الوعي الإنساني الذي ينتقل من مرحلة الالتصاق والوحدة مع الطبيعة إلى الانفصال والانقسام،

---

[١٢٩] زكريا إبراهيم، هيجل، ص١٨٩، ١٩٢.

[١٣٠] أشرنا في الحاشية رقم «٢٩» من هذا الفصل، إلى أن هذا التحول للوعي — وبالتالي النبوة — قد ارتبط بتحولات في «بناء الواقع» نفسه، حيث ارتبط اكتشاف الإنسان للذات أو الأنا بتحوله إلى الحياة في المدن Cities.

[١٣١] ارتبط ذلك النمط في التنبؤ بالحضارات المتطورة من جهة؛ حيث أدرك الإغريق «أن الأحلام تأتي من زيوس»، ومن جهة أخرى عرفته أكثر النبوات تطورًا؛ فكثيرًا ما تقابلنا الصيغة التالية في كلٍّ من العهدين القديم والجديد: «فقال له الله في الحلم»، بل إنَّ الإسلام نفسه قد اعتبر الرؤيا جزءًا من ستة وأربعين جزءًا من النبوة، «فقد كانت الرؤيا مبدأ وحي النبي ﷺ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، والمدة التي كان يُوحى إليه في المنام فيها ستة أشهر إلى أن استعلن له جبريل». انظر: مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، القاهرة، ص٥٧.

[١٣٢] (ed): The Oxford Classical dictionary, (Art, Oracles, by J. Fontenrose) op. cite. p. 624.

حيث يميِّز نفسَه عن الطبيعة، ويدرك أنه «ذات»؛ «فحياة الروح في مرحلتها الطبيعية والغريزية، كانت ترتدي ثوب البراءة والبساطة وسرعة التصديق، غير أن ماهية الروح ذاتها تعني امتصاص هذه الحالة المباشرة في شيء أعلى. إنَّ ما هو روحي يتميَّز عمَّا هو طبيعي، كما أنه يتميَّز بصفة خاصة عمَّا هو حيوان؛ فالحياة الروحية لا تتَّسم بأنها مجرى متصل محض من النزوع، وإنما هي تنقسم على نفسها لكي تحقِّق ذاتها».[١٣٣]

وبالرغم من أن نبوءات «النمط الذاتي» قد حقَّقت قدرًا من التقدُّم الروحي، يفوق ذلك الذي حققته نبوءات النمط الطبيعي،[١٣٤] وذلك إذ تبلورت في ظلِّ بناءٍ للوعي يقوم على تمايز «الذات» وتعاليها على الطبيعة، إلا أن نبوءات النسق الميثولوجي بنوعَيها، قد انبثقت مع ذلك من وعي لحمته «الطبيعة» وسداه. ولهذا اتَّخذ مسار هذه النبوءات شكلَ الصعود من «أسفل إلى أعلى» أو «من الإنسان إلى الله»، حيث الإله هنا ليس سوى جزء من الطبيعة، أو هو، في أفضل صورِه، صورة من الإنسان.[١٣٥] إنه، إذن، إلهٌ نشأ على الأرض، ولسبب ما، صَعِد إلى السماء، فكان أنْ لاحقه «الإنسان» بطلب الوحي. ولهذا أخذت النبوءات في هذا النسق مسارَ الصعود إلى الإله دائمًا.

وإذ يواصل الوعيُ قطعَ مسيرة تقدُّمه الروحي، فإنه يبلغ في النهاية مفهوم «الإله المجرَّد»، الذي ليس كمثله شيء. إنه على عكس الأول، إلهٌ لم يخلقه أحد؛ لأنه هو علَّة الخلق بأسره، فقد بلغ حدًّا من الشمول والكلية والعلو، جعله الخالق لا المخلوق؛ أعني أننا إذا كنَّا، في النسق الميثولوجي، بإزاء إنسان خلق الإله على صورته،[١٣٦] فإننا، هنا

---

[١٣٣] هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ج١، ص١٠٩.

[١٣٤] لهذا أقرَّت النبوات الدينية المتطورة، في اليهودية والمسيحية والإسلام بالأحلام والرؤى واعتبرتها أجزاءً منها.

[١٣٥] تبلور «مفهوم الألوهية» في الوعي البشري، في نفس المسار؛ فقد رأى البدائي «إلهه» قائمًا في جوانب الطبيعة (قطعة حجر، أو حيوان أو طائر، أو كوكب ... إلخ)، ثم ارتقى الوعيُ، قليلًا، فظهر الإله على صورة الإنسان (هكذا كان الإله في مصر القديمة، وهكذا كانت آلهة الإغريق، بشر مؤلَّهة). ويبدو أنه لم يُقدَّر للإنسان أن يبلور مفهومًا عن «الإله» غاية في التجريد والعلوِّ، إلا بعد أن بلغ الوعيُ ذروةَ تقدُّمِه الروحي. وهكذا كانت مسيرة «الإله»، كتصور في التاريخ، هي نفسها مسيرة الإنسان؛ إذ يرتقي بوعيه من أكثر صوره طبيعية وفجاجة، إلى أكثرها تجريدًا وتعاليًا.

[١٣٦] بالرغم من أن البدائي قد اعتبر إلهه — على أي صورة — خالقًا للعالم، إلا أن تصوُّره لهذا الإله قد جعل منه إلهًا مخلوقًا، لا خالقًا.

في النسق الديني، بإزاء إله هو الذي خلق الإنسان على صورته.[١٣٧] وإذا كان الإنسان في النسق الميثولوجي، حين خلق الإله، خلقه أرضيًّا، ثم أصعده بعد ذلك إلى السماء، فإن الإله، في النسق الديني، حين خلق الإنسان، خلقه سماويًّا، ثم أهبطه إلى الأرض. ولهذا اتخذت النبوات في هذا النسق الديني نفسَ المسار الهابط «من أعلى إلى أسفل» أو «من الله إلى الإنسان»، أي أن الله نفسه أصبح يبادر إلى كشف وحيه ونقل إرادته إلى البشر دون طلب منهم. «فقد كان الله في أرقى أشكال النبوة يتحدث (هو نفسه) من خلال فم إنسان».[١٣٨] وبهذا تم التحول من «نبوءات النسق الميثولوجي» إلى «نبوَّات النسق الديني»، وكان ذلك مرتبطًا، أشد الارتباط بقدرة الوعي الإنساني على بلورةِ مفهومٍ راقٍ عن الألوهية. وقد اشتمل هذا النسق على النبوات الكبرى الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) التي تميزت، جميعًا، بأنها قامت على «مبادرة إلهية خالصة». وبرغم أن النبوة باتت تتم «بمبادرة إلهية خالصة» بعد أن كانت تتحقق «بمبادرة إنسانية»، إلا أن النبوة لم تصبح، أبدًا، تجريدًا ميتافيزيقيًّا، أو مونولوجًا إلهيًّا، لا علاقة له «بالوعي والواقع». بل لعلَّ المضمون الإنساني للنبوة قد بلغ الذروة، بعد أن غدا «الوضع الإنساني» في تاريخيته، هو «قصد» هذه المبادرة الإلهية الخالصة. ولهذا فإننا لسنا بإزاء لحظة نبوية واحدة ينطوي عليها هذا النسق، بل بإزاء ثلاث لحظات، يعكس الانتقال بينها من لحظة إلى أخرى، تحولًا في أبنية الوعي والواقع. إذ يبدو أن تفسير هذا الانتقال، ذي اللحظات الثلاث، غير ممكن على المستوى الإلهي الخالص، وبمعزل تام عن «الوضع الإنساني». حقًّا إن ثمَّة مَن يرى في ذلك انتقاصًا من شأن الله، ولكن «الله» لا يضيره أبدًا أن يكون فعله مبررًا بوضع تاريخي معين، بقدر ما يضيره أن يكون فعله بلا غاية.

نبوات النسق الديني أو النبوات في الأديان المنزَّلة

(أ) النبوة اليهودية: تمثِّل اليهودية أولى لحظات النبوة في النسق الديني؛ «فقد أصبحت «المبادرة» (initiative) في الفعل النبوي اليهودي، من «الله» الذي يقوم بإبلاغ مقاصده

[١٣٧] ورد في سفر التكوين: «خلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه». التكوين، ١: ٢٧.

[١٣٨] (ed): The Oxford classical dictionary, (Art, oracles, by J. Fontenrose), op. cite. p. 624.

من خلال «الرؤى» والوحي السماعي، بحيث لا يمكن اعتمادًا على أي وسيلة إنسانية إجباره على كشف خططه ومقاصده.»[١٣٩] ولذا «امتلأ النبي إحساسًا بأنه مرسل من الله، ويُعَد هذا الإحساس واحدًا من أهم سمات النبوة التوراتية «الدينية» (biblical)»[١٤٠] وقد ترك هذا الإحساس «بالرسالة» أثرًا حاسمًا على طبيعة النبوة ذاتها؛ فبعد أن كان ما ينطق به المتنبئ أو العرَّاف، في النبوءات الميثولوجية، مجرَّد «تفسير أو تأويل خاص» لإرادة الإله، كما يراها، أصبح النبي، في نبوات النسق الديني، بتأثير إحساسِه الحادِّ بالرسالة، ملزمًا بنقل كلمة الله حرفيًّا (Verbal).[١٤١]

وبالرغم من ذلك، يتعذَّر القول بانقطاع النبوة اليهودية، بوصفها أولى لحظات النسق، عن تراث النبوءات الميثولوجية السائد آنئذٍ؛ أعني لم تتخلص النبوة اليهودية، بحكم التجاور التاريخي، من بعض شظايا التنبؤ في النسق الميثولوجي بشكلَيه «الطبيعي والذاتي». «فإن ثمة العديد من النصوص المقدسة، التي تؤكد ممارسة العبرانيِّين «لكثير من أنماط التنبؤ الميثولوجي في شكلها الطبيعي»؛ كالتنجيم بالماء والزيت، والتبليغ من خلال أرواح الموتى، ونبوءات الأشجار».[١٤٢] حقًّا إن الكتاب المقدس قد أدان بقوة هذه الممارسات الميثولوجية،[١٤٣] «لأنها تقوم على العلم والصنعة، وتعتمد على قدرة المهارة الإنسانية في النفاذ إلى الإرادة الإلهية، وبهذا تكون «المبادرة» في الفعل النبوي بيد الإنسان. ومع ذلك فإنه (أي الكتاب المقدس) قد اعتبر الأحلام والرؤى (وهي الشكل الذاتي للتنبؤ الميثولوجي) أداةً مشروعة يكشف من خلالها الله عن إرادته بجانب النبوة».[١٤٤] وذلك يعني، من جهة، أن نمط التنبؤ الذاتي، وهو أحد أشكال

---

[١٣٩] C. Roth (ed): Encyclopedia Judaica, vol. (13), (Art. prophecy), op. cite. p. 1154.

[١٤٠] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), op. cite. p. 250.

[١٤١] لم تتخلص النبوة اليهودية تمامًا، من شوائب النسق الميثولوجي في هذا الموضع؛ «فالحق أن مهمة النبي فيها هي نقل كلمة الله، إلا أن النبي، بما هو شخص، له وجهة نظر خاصة. ولذا فإنه ينطق «بالكلمة الإلهية»، كما أدركها من خلال «موقفه الخاص» of his own situation». انظر: Ibid., vol. (1), p. X 11. ويبدو أن نبوات النسق الديني لم تتخلص، تمامًا، من هذا الأثر الميثولوجي إلا في الإسلام؛ حيث أصبح ما ينطق به النبي، وأحيانًا فيما ليس بوحي، يعبر عن رؤية ألوهية خالصة ينطق عنها.

[١٤٢] C. Roth (ed): Encyclopedia Judaica, vol. (13), (Art. prophecy), op. cite. p. 1154.

[١٤٣] يقول الرب: «لا يجب أن تمارس العرافة والسحر»، اللاويين، ١٩: ١٦.

[١٤٤] Ibid., vol. (13), p. 1154.

النسق الميثولوجي، قد وجد لنفسه مكانًا في نبوات النسق الديني؛ مما يعني أن القول «بانقطاع تاريخي تام» بين النسقَين «الديني والميثولوجي» قولٌ زائف.[١٤٥] ويعني ذلك، من جهة أخرى، أن «نبوات النسق الديني» كأي ظاهرة ترتبط بالإنسان لم تبدأ مكتملة؛ «فمع أن النبوة ظاهرة قديمة في الديانة اليهودية، إلا أنها لم تأخذ شكلها المتكامل، إلا عند منتصف القرن الثامن قبل الميلاد».[١٤٦]

ولكن، وبالرغم من التأثير الميثولوجي على النبوة اليهودية، «فإن النبي المرسل (the messenger-prophet) — الذي اعتُقد أنه يتلقَّى دعوة مباشرة «من الله» ليعمل وينطق بحسب أمره — أصبح فيها هو الأداة الأكثر أهمية لتعيين إرادة الله».[١٤٧] ولهذا، فإن الأثر الذي مارسَته النبوءات الميثولوجية على النبوة اليهودية قد تلاشى، إلى حدٍّ كبير، بعد عصر داود، «حيث أصبح الشكل الوحيد المشروع للوحي، منذئذٍ، هو ذلك الذي يأتي من الله بواسطة «نبي» اختاره واصطفاه».[١٤٨] ومع ذلك، فإن بروز ظاهرة «النبي المرسل» بوصفه «الأداة الأكثر أهمية لتعيين إرادة الله»، قد ارتبط أيضًا، بمؤثرات ميثولوجية يصعب إنكارها. فقد اعتقد العبرانيون — وكانوا في ذلك، كالبدائيِّين تمامًا[١٤٩] — أنه كان يمكن «تلقِّي كلمة الله مباشرة (في لقاء شخصي)، حين تجلى الله على الجبل تجلِّيًا عامًّا» (public theophany).[١٥٠] ويبدو أنه لولا خوفهم[١٥١] من هذا اللقاء الشخصي (الذي تصوروه ممكنًا)، لما قُدِّر للنبوة، في شكلها الأرقى، أن

---

[١٤٥] أثبتت معظم التحليلات النفسية والفلسفية المعاصرة (خاصة التحليل النفسي والبنائي)، أن «الانقطاع» على مستوى الوعي، أمرٌ مستحيل. فإن أرقى خبرات الوعي وأعلاها ترتبط بأدنى خبراته وأكثرها بدائية.

[١٤٦] Y, Kaufman: The Religion of Israel, Chicago, 1960, p. 373.

[١٤٧] R. Seitzer: Jewish people, Jewish thaught, op. cite, p. 78.

[١٤٨] C. Roth (ed): Encyclopedia Judaica, vol. (13), (art. prophecy), op. cite. p. 1154.

[١٤٩] انظر حاشية «٢» من هذا الفصل، التي أشرنا فيها إلى ذيوع الاعتقاد البدائي بالقدرة على «الاتصال الشخصي» بالآلهة.

[١٥٠] Ibid., vol. (13), p. 1152.

[١٥١] «وقفت بين الرب وبينكم … لأنكم خشيتم النار (وهي الرب نفسه) ولم تذهبوا للجبل». التثنية، ٥: ٥؛ وانظر أيضًا: الخروج، ١٩: ١٦–٢٠.

توجد أبدًا. فقد دفعهم «الخوف» إلى الطلب من «موسى» — ولعله قد أظهر من ضروب «الشجاعة» ما جعله أهلًا لالتماس العون منه — أن «اذهب واسمع كلَّ ما يقوله إلهنا لك، ونحن سوف نفعله برضًى تامٍّ».[١٥٢] وقد أصبح موسى «نبيًّا» يتحدث باسم الله إلى البشر، بدءًا من هذا التكليف — ولنلاحظ أنه كان تكليفًا إنسانيًّا — بتلقِّي كلمة الله. وهكذا نشأت النبوة، في شكلها الديني الأرقى، لصيقة بالميثولوجيا،[١٥٣] وذلك بالرغم من أنها تطورت بالوعي الميثولوجي تطورًا جذريًّا.

ومع أن اللحظة الأولى من النبوَّات الدينية «اليهودية»، قد تبلورت في إطار البنية الميثولوجية للوعي البشري آنئذٍ، فإنها قد أظهرت، بوصفها لحظة التأسيس، حُزمةً من الأفكار يمكن اعتبارها، على الإطلاق، خصائصَ عامةً للفعل النبوي، نعرض لأهمها:

أولًا: انبثقت النبوة من جدل «الخوف» و«الشجاعة»؛ إذ لاح أنه لولا تكفُّل «الشجاعة» — شجاعة النبي — بقهر «خوف الجماعة» لَمَا كانت النبوة قد خرجت إلى حيِّز الوجود. ولهذا فإن «الخوف» ضياع للنبوة وإهدار — وهو كذلك بالنسبة للوجود ذاته — في حين أنَّ «الشجاعة» تأكيد لها وإظهار — وهو فعلها للوجود أيضًا — ولا شكَّ أن ذلك يكشف عن الطابع الأخلاقي للنبوة، كما أنه يكشف — من حيث «إنَّ المسألة الأخلاقية المتعلقة بطبيعة الشجاعة تقود بطريقة لا مهرب منها إلى المسألة الأنطولوجية المتعلقة بطبيعة الوجود»[١٥٤] — عن ارتباط النبوة بالأساس الأنطولوجي للوجود الإنساني. فالقول بأن «النبوة» تنبثق عن «الشجاعة» يعني — باستدلال بسيط — أنه انبثاق عن محاولة «لتأكيد الذات «لنفسها»، وذلك بالرغم من

---

[١٥٢] التثنية، ٥: ٢٧.

[١٥٣] ثمة مَن يرى في ذلك تحويلًا للنبوة إلى ميثولوجيا خالصة. وليس ذلك ما نعنيه مطلقًا، بل نعني، بالأحرى، أن النبوة لم تكن لتتلاءم، أبدًا، في غير هذه الحدود، مع أولئك الذين جاءت من أجلهم. إذ اتَّخذ الوعي البشري، آنئذٍ، شكلًا ميثولوجيًّا. ولما كان «قصد» النبوة دائمًا، هو مصلحة الإنسان؛ فقد كان لزامًا أن تلتصق النبوة، ولو جزئيًّا، بهذا الشكل الميثولوجي للوعي؛ لأنها إذا انقطعت عنه مطلقًا، أصبحت شيئًا غريبًا عن وعي الإنسان وعالمه، وبهذا تنعدم قدرتها على تحقيق «المصلحة». وهكذا يبدو أن التصاق النبوة بالميثولوجيا في مرحلة ما، كان عملًا فرضَته المصلحة.

[١٥٤] بول تيليش، الشجاعة من أجل الوجود، ترجمة كامل يوسف حسين، بيروت، ١٩٨١م، الطبعة الأولى، ص٢٤.

وجود ذلك الذي يميل إلى الحيلولة بين الذات وبين تأكيد نفسها».[١٥٥] وهكذا يكشف الارتباط بين النبوة والشجاعة[١٥٦] عن الطبيعة الأنطولوجية للنبوة، بوصفها محاولة لتأكيد الوجود لذاته، في مواجهةِ كلِّ ما يحول دون ذلك.

ثانيًا: إن النبوة، وهي تنبثق من «شجاعة فرد» تنهض في مواجهة «خشية شعب»، تأكيدًا على «أن الأنبياء يمثلون وعيًا فرديًّا متقدمًا متميزًا عن الوعي الجماعي لأممهم،[١٥٧] وإن كان «وعيهم» جزءًا من هذا الوعي الجماعي في ذات الوقت».[١٥٨] وهكذا تعكس «شجاعة النبي» تقدمًا في «وعيه». فبدا وكأن النبوة لا تجد «مطمحها» في الوعي الخامل أو الوجود البليد.

ثالثًا: ليست النبوة، في جوهرها، تنبؤًا، بل «توسطًا» يؤسِّس «حوارًا» بين الله والإنسان. والحق أن اللفظ العبري nabi، لا ينطوي — كما لاح آنفًا[١٥٩] — على دلالة أكثر

---

[١٥٥] المصدر السابق، ص٤٥.

[١٥٦] ترك هذا الارتباط بين «النبوة» وبين «الشجاعة» أثرًا حاسمًا على الرؤية المعاصرة للنبوة اليهودية. فقد اتَّجه العقل اليهودي المعاصر، إلى إضافة «النبوة» إلى كل شخص أظهر «شجاعة» فريدة في مواجهة الأغيار، من أجل بناء الدولة العبرية؛ فمثلًا يظهر «ابن جوريون» في الأدبيات اليهودية المعاصرة، على أنه «النبي المسلح» (Armed Prophet)، أما «ف. جابوتنسكي»، فيلسوف العنف في الحركة الصهيونية، فإنه «مقاتل ونبي» (Fighter and Prophet). انظر: عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٦٠، الكويت، ١٩٨٢م، ج١، ص٢٣٦. وبالرغم من أن هذا الارتباط بين النبوة وبين الشجاعة «إرث» نبوي عام، لا يخص النبوة اليهودية وحدها، فإن هذا الارتباط قد ضاع من وجداننا، فانهارت مقاومتنا وانهار مشروع وجودنا كله.

[١٥٧] يرى هرمان كوهن «أن الأنبياء اليهود كانوا بمثابة مفكرين روَّاد خلَّصوا الدين من عناصره الأسطورية، وطوَّروا اليهودية، فانتقلوا بها من مجرد دين قَبَلي (tribal) إلى دين توحيد أخلاقي عام». انظر: C. Roth (ed): Encyclopedia Judica, vol. (13), (Art. Prophecy), op. cite. p. 1176. وفي حين أنه يمكن — في هذا الإطار — النظر إلى كل «نبوة» على أنها إنجاز لمزيد من التقدم في خبرة الوعي، لا يقلل منه أبدًا أن خبرة الوعي تلعب دورًا في بناء النبوة ذاتها، فإن «فكرنا الديني» يبقى عاجزًا — في معظمه — عن رؤية النبوة أو الدين، بوصفه جهدًا منظمًا. يبغي تحرير الوعي من أوهامه، ومن هنا فإنه يتجاوز مجرد حكايا وأساطير الأولين.

[١٥٨] لسنج، تربية الجنس البشري «سبق ذكره» ص٢٣٤.

[١٥٩] انظر الفصل الأول من هذا الباب ص٣٩–٤٤.

من ذلك. ولأن النبوة «توسُّط» يؤسِّس «حوارًا»،[١٦٠] فإن كل محاولة لجعلها «صوتًا منفردًا» تُعَد عدوانًا على جوهرها الأصيل.

رابعًا: إذا كانت النبوة توسُّطًا، يؤسِّس «حوارًا»، بين الله والإنسان، يتَّصف طرفاه بالندية، فإنه يحق للإنسان — من حيث هو طرف في الحوار — أن يُسهم بدَور في اختيار «الأداة» التي يتحقق عبرها الحوار؛ أعني النبي. ولذا، فإن اختيار النبي لمهمته ليس فقط عملًا إلهيًّا، بل هو عمل له أساسه في الواقع الإنساني.[١٦١] فقد لوحظ من النص: «اذهب واسمع كل ما يقوله إلهنا لك ... ونحن سوف نفعله برضًى تام»،[١٦٢] أن تكليف النبي (وهو، هنا، موسى) بتلقِّي كلمة الله، كان — في جانب منه — تكليفًا إنسانيًّا. إذ يبدو أن «الله» حين اختار شخصًا يهبه النبوة، فإنه يختار، بما له من علم، شخصًا، يدرك (أي الله) أنه سيلقَى القبول من البشر؛[١٦٣] أعني أن «الاختيار الإلهي الصريح» لشخص النبي، يقوم على إدراكه (أي الله) لضرب من «الاختيار الإنساني المضمر» لذات الشخص. حقًّا إن ثمة مَن يرى أن الاختيار الإنساني لشخص النبي وقبوله، هو الذي يرتبط باختيار إلهي سابق له، في

---

[١٦٠] استمد المفكر اليهودي المعاصر، مارتن بوبر (M. Buber) من فلسفته في الحوار بين الأنا والأنت (I–thou) تصورًا للنبوة، يرى فيها حوارًا لا ينقطع بين الله (الأنت الأزلي) وبين الشعب اليهودي (الأنا الأزلي). وهو حوار يأخذ شكل العهد المقدس. انظر: C. Roth (ed): Encyclopedia Judaien, vol. (4), (Art. M. Buber), p. 1432 وقد اكتسب «الوجود اليهودي»، قدرًا كبيرًا من فاعليته وتأثيره في العصر الحديث، بدْءًا من هذه النظرة «الحوارية» للنبوة؛ حيث يقف «الإنسان» بإزاء «الله» في حوار، يوصَف طرفاه بالندية، وإلا فلن يكون حوارًا. وعلى الرغم من أن «المعتزلة» قد أدركوا المضمون الحقيقي للنبوة في الجدل أو الحوار بين «الإلهي والإنساني»، إلا أن سيادة التيار الأشعري، بعد قمع الاعتزال، قد تأدَّت بفكرنا الديني إلى رؤية «النبوة»، كصوت إلهي منفرد، تلاشَت إلى جواره فاعلية الإنسان تمامًا.

[١٦١] لم يجد المعتزلة، مثلًا، في اختيار النبي عملًا إلهيًّا خالصًا؛ فلأن «النبوة جزاء على عمل «من الإنسان»»، فإن للاختيار أساسه في الواقع الإنساني أيضًا. انظر تفصيلًا لذلك في الفقرة «١» من الفصل الأول.

[١٦٢] التثنية، ٥: ٢٧.

[١٦٣] في حواره الشهير مع أبي سفيان، أيقن هرقل (ملك الروم)، باختيار الله محمدًا ﷺ للنبوة، مستدلًّا على ذلك من سيرة حياته قبل اختياره للنبوة. فبدا وكأن «الاختيار الإلهي» لشخص النبي، قد صادف اختيارًا أو قبولًا إنسانيًّا سابقًا له.

الأزل.[١٦٤] وذلك ما يجعل «الاختيار الإلهي» سابقًا على «الاختيار الإنساني»، في حين يؤدي الرأي الأول إلى عكس ذلك. وعلى أي حال، فإن هذا التعارض ينشأ عن تباين المنظور (perspective)، الذي ننظر منه لمسألة «الاختيار النبوي». ففي حين يبدو «الاختيار الإنساني» مقدمة «للاختيار الإلهي» على مستوى «التاريخ»، فإن «الاختيار الإلهي» يتقدم على «الاختيار الإنساني» على مستوى «الميتافيزيقا».

ولكن، وبغضِّ النظر عن أن «اختيار النبي» يكون بأولوية إلهية أو إنسانية، فإنَّ النبيَّ هو شخص وقع عليه الاختيار، بسبب من امتيازه وتفوقه، لينقل كلمة الله إلى البشر. إذ إن الله لا يمكن أن يُعطيَ وحيًا خاصًّا لكل إنسان — على قول ريماروس[١٦٥] — طالما أن المعجزات المتتالية ستنقض النظام الطبيعي، وبالتالي يكون الله مناقضًا لنفسه. ولهذا لو كان الوحي لا بدَّ من أن يحدث بالمرة، فإنه يحدث في مناسبات نادرة لأشخاص معينة يثق الناس بشهادتهم، أما غيرهم فلا يوجد لديهم وحيٌ مباشر، ولكن يوجد فقط شهادة عن الوحي.[١٦٦] وإذ يستحيل الوحي الخاص — لأنه يعني انهيارًا لنظام الطبيعة، وبالتالي يكون الله مناقضًا لنفسه — فإن لنا أن نرى في النبوة — بوصفها وحيًا عامًّا — إقرارًا «باجتماعية» الوجود الإنساني؛ فالنبوة لا تكون أبدًا، حيث لا يكون «كيان اجتماعي»،[١٦٧] تكون هي محور بنائه النظري والعقائدي، في لحظة

---

١٦٤ فقد أدرك محمد ﷺ، مثلًا، أنه كان نبيًّا وآدم بين الماء والتراب. أما إرميا، فقد اعتقد بنبوته قبل أن يُولد «قبلما صورتك في البطن عرفتك، وقبلما خرجت من الرحم قدستك. جعلتك نبيًّا للشعوب.» إرميا، ١: ٥. ويبدو أن هذه النبوة، المقررة سلفًا من الأزل، قد استلزمت كون هي محور بنائه النظري من الله أن يهب مَن اختاره للنبوة، من الصفات، ما يجعله مقبولًا من البشر، أو — بعبارة أخرى — ما يجعل اختيار البشر له ممكنًا. والحق أن هذا هو ما فعله الله بالفعل؛ فقد قال في القرآن، مخاطبًا أحدَ أنبيائه (موسى): ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه: ٣٩). وقد قيل في تفسير ذلك إن الله قد حبَّب النبي إلى عباده «محبة حاصلة أو واقعة مني قد ركزتها أنا (الله) في القلوب وزرعتها فيها؛ فلذلك أحبَّك فرعون وكلُّ مَن أبصرك». انظر: الزمخشري، الكشاف، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٢م، ج ٢، ص٥٣٦. وبذلك يبدو أن الاختيار الإنساني لـ «النبي»، هو الذي يرتبط بالاختيار الإلهي السابق له، في الأزل.

١٦٥ أحد فلاسفة التنوير الألمان في القرن الثامن عشر.

١٦٦ لسنج، تربية الجنس البشري، ص٣٢.

١٦٧ يؤكد هذا الارتباط الوثيق، أنه يستحيل الحديث، حتى من الناحية المنطقية، عن «بناء ديني» خارج «كيان اجتماعي»؛ «فالدين معناه قيام رابطة ما، ومن الممكن تعريفه بأنه محاولة للتغلب على العزلة وإلى

ما، فقد ظهر أيضًا، أن النبوة — من حيث هي بناء يخضع لتحولات شتى — إقرار «بتاريخية» الوجود الإنساني. ولهذا فإن النبوة ليست شيئًا قائمًا في الفراغ، بل إنها انبثاق محدَّد له أبعاده الاجتماعية والتاريخية. والحق أن تجربة الوحي تُبرهن على أن الاهتمام الإلهي يتعلق، أساسًا، بالأمم والشعوب، خاصة حين الشدائد والأزمات. وهذا بالرغم من أنَّ ثمَّة بعضًا من تجارب الوحي الفردي، فقد بدا، منذ اللحظة الأولى، أن «الجماعة» هي قصد الخطاب النبوي. والجماعة هنا، هي جماعة محددة دائمًا، «فإنه لما كان الجنس البشري مكونًا من شعوب مختلفة، لم يكن باستطاعة الوحي تربية الشعوب كلها «دفعة واحدة»، ولكنه بدأ بشعب واحد من أجل تربيته وتحرير وجدانه، حتى يقوم هذا الشعب، بدوره، بتربية الشعوب الأخرى».[١٦٨] والحق أن الشعب اليهودي — الذي بدأ به «الوحي» مسيرة تحرير الوعي البشري من أوهامه — لم ير «الوحي» رسالة وأمانة، بل رأى فيه مصدرًا للتمييز والتفوُّق على سائر الشعوب والأمم. وبهذا تشوه الجوهر الأصيل للوحي، بسبب أنانية الجماعة الأولى وتمركزها حول ذاتها[١٦٩]

تحرير الأنا من انعزالها». انظر: نيقولا برديائيف، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢م، ص١١٦. حقًّا إنه قهر للعزلة، ولكن العزلة لا وجود لها أبدًا، إلا بالنسبة لكيان اجتماعي. وقد أشار «برجسون» إلى ذلك بوضوح، في قوله: «إنه إذا كانت الغريزة قد تكفلت بجعل الأفراد في خلايا النحل والنمل لا يعيشون إلا من أجل الجماعة، فإن العقل الإنساني ينصح بالأنانية، فينحدر إليها الكائن العاقل، إذا لم يَحُل بينه وبينها شيء، فتلقى الطبيعة حارسًا في وجه المجتمع. والحارس هنا هو الله، واضع قواعد الدين». انظر: هنري برجسون، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدائم، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٤٥م، ص١١٦–١١٧. فكأنه لو أمكن تصور عالم لا يعيش فيه إلا فرد واحد، فإنه لا معنى أبدًا للحديث عن دين (وبالتالي عن نبوة) في هذا العالم.

[١٦٨] لسنج، تربية الجنس البشري، ص٢٣٥.

[١٦٩] لم يكن ذلك، في الواقع، اختيارًا واعيًا للجماعة، بل كان موقفًا، فرضه «وعي الجماعة»، الذي قصر عن تصور «الإنسانية humanity»، كمفهوم قابل لا يخص جماعة دون أخرى. فقد كانت الإنسانية أو «البشرية (آنئذٍ) تتوقَّف عند حدود القبيلة، أو الجماعة التي تتكلَّم نفس اللغة، بل تتوقَّف أحيانًا عند حدود القرية». انظر: كلود ليفي إشتراوس، مقالات في الإناسة، ترجمة حسن قبيسي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣م، ص١٦٨. ومن المؤسف، حقًّا، أن هذا الموقف الضارب في بدائيته لم يزل للآن، يحكم نظرة الكثير من التكوينات الحضارية، بعضها للبعض الآخر، مما ينفي عن «خبرة الوعي» أيَّ انقطاع.

(its egocentrism) الذي جعلها تُدرك سعادتها «في فخرها بأنها، وحدها، التي تتمتع بالخير (أو بنعمة الوحي) مع استبعاد الآخرين».[١٧٠]

حقًّا، إنَّ ثمَّة تيارًا، في اليهودية، حاول أن يتجاوز النظرة الأنانية الضيِّقة للوحي — بوصفه هبة خاصة يستمدُّ منها العبرانيون امتيازهم وتفوقهم — إلى نظرة إنسانية أرحب تضع الوحي في إطاره الشامل. وقد اتَّجه هذا التيار، من جهة، إلى تأصيل ذاته بدْءًا من أفكار بعض الأنبياء، خاصة عاموس،[١٧١] «الذي يذهب إلى أن الاختيار (اختيار اليهود لحمل أمانة الوحي في بدئه)، لا يعني أن الله قد منح اليهود حقوقًا خاصة، ولا يعني أن انتصارهم على الآخرين أكيد، وإنما يعني أن الله سيُنزل بهم أشد العقاب إذا ارتكبوا أي خطايا ولو كانت عادية».[١٧٢] ومن جهة أخرى، أمدَّت حركة التنوير اليهودي في القرن الثامن عشر، هذا التيار بكثير من مصادر القوة.[١٧٣] وبالرغم من كل ذلك، يبقى أن رؤية «الاختيار» على أنه معيار «امتياز وتفوق» هي الرؤية الفاعلة، بقوة، في الوجدان اليهودي؛ ولذا كان تجاوز هذه اللحظة الأولى من الوحي أمرًا ضروريًّا،[١٧٤] لأنها حادَت — وكان ذلك ضروريًّا أيضًا[١٧٥] — عن قصده وغايته.

---

[١٧٠] اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١م، ص١٧١.

[١٧١] أورد «عاموس» على لسان الرب قوله: «إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض؛ لذلك أعاقبكم على جميع ذنوبكم». عاموس، ٣: ٢.

[١٧٢] هدى حجازي، بعض كلاسيكيات الرفض اليهودي للصهيونية، عالم الفكر، مجلد ١٤١، عدد ١، الكويت، ١٩٨٣م، ص١٥٢.

[١٧٣] فإن دعوة هذه الحركة إلى فض «المسألة اليهودية» من خلال «اندماج» اليهود في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها، ما كان ليتسقَ أبدًا مع النظر «للاختيار» على أنه امتياز وتفضيل للشعب اليهودي على غيره من الشعوب.

[١٧٤] يعني ذلك، أن تجاوز «لحظة سفلى» في الوحي إلى «لحظة أعلى»، لا يقوم في الفراغ، بل لعله يتم تطويرًا لنظرةٍ انطوى عليها الوحي في «لحظته السفلى»، ولكنها خبت لضرورة ما، فجاءت «اللحظة الأعلى» تطويرًا وبناءً لها. فكأن «اللحظة الأعلى» في الوحي لا تبدأ إلا من «لحظته السفلي»، أو أن الوحي في أعلى درجاته إنسانية، لا ينشأ من الفراغ أبدًا، بل لعله ينشأ، بالأحرى، من أكثر درجاته أنانية.

[١٧٥] أعني أنها ارتبطت بمرحلة عجز فيها الوعي عن إدراك «الإنسانية» كمفهوم شامل لا يخص جماعة دون أخرى، وبعبارة أخرى، توقَّف مفهوم «الإنسانية» عند حدود الجماعة الخاصة لم يجاوزها. لذلك

وقد تباينت الآراء، بشدة، حول السبب في ابتداء الشعب اليهودي بالوحي؛ فمن قول بتفوقه «الروحي»، إلى قول بتميزه «المادي»، إلى تفسير ذلك بافتقاده «الشعب اليهودي»، أي تميُّز «مادي أو روحي» على الإطلاق. فثمة مَن يرى «أن إيثار الله، شعبَ اليهود على سائر الشعوب بإنزال الشريعة له دونهم، يمكن تعليله بجنوح سائر الشعوب إلى الوثنية، وإقامة شعب اليهود وحده على عبادة الإله الواحد».[١٧٦] وهكذا اختار «الرب» الشعب، لأن «الشعب» اختار الرب. وإذ تنكشف «تقليدية» هذا التفسير، من خلال تلك العبارة التلمودية: «لماذا اختار الواحد القدوس، تبارك اسمه، بني إسرائيل؟ لأن ... بني إسرائيل اختاروا الواحد القدوس، تبارك اسمه»،[١٧٧] فإن القول بأنه «لم تكن سائر الشعوب تستحق أن تتلقى الشريعة؛ لئلا يُعطى القدس للكلاب»،[١٧٨] يكشف أيضًا، عن «عنصريته». وهكذا يضعنا الأخذ بـ «الامتياز الروحي»، تفسيرًا لابتداء اليهود بالوحي، في مواجهة «عنصرية» تُنافي شمول الألوهية وعدلها. ولذا، فإنَّ ثمَّة مَن يرى أن اليهود «قد تم اختيارهم، وأُعطوا رسالة من أجل الازدهار الدنيوي لدولتهم، ومن أجل مزاياهم المادية»[١٧٩] ولكن هذا التفسير يخفق أيضًا؛ حيث يجعل من «النتيجة» سببًا؛ إذ إن التاريخ اليهودي، في معظمه، هو تاريخ البحث عن «دولة» أو وطن، تتحقَّق فيه الهُوية، التي صاغها «الوحي» أصلًا، أعني أن لا دليل في التاريخ، على ازدهار «دولة» لليهود، قبل ابتدائهم «بالوحي»، بل لعل العكس هو الصحيح.[١٨٠] وهكذا لا يبقى إلَّا أن

كان على هذه «اللحظة الأولى» في الوحي أن تحيد به (بالوحي) ضرورة، عن قصده الإنساني الشامل. بل إن لنا أن نرى الوحي «أقل إنسانية» حينئذٍ؛ لأن إنسانيته الكاملة تكمن في هذه الإنسانية الأقل. إذ إن الوحي بمفهومه الشامل لن يوجد، أو يستمر في الوجود، إلا بانبثاق «مقولة «البشرية» التي تشتمل دونما تمييز على جميع أشكال الجنس البشري، «وهي» مقولة لم تبرز إلى الوجود إلا مؤخرًا». انظر: كلود ليفي إشتراوس، مقالات في الإناسة، ص١٦٨.

[١٧٦] توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة بولس عواد، مجلد ٥، بيروت، ١٨٩٨م، ص٥٦.

[١٧٧] عن: عبد الوهاب المسيري، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مادة الشعب المختار، القاهرة، ١٩٧٥م، ص٢٣١.

[١٧٨] توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مجلد ٥، ص٥٦.

[١٧٩] اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص١٧٦.

[١٨٠] افتقدت القبائل العبرانية — قبل نبوة موسى، وحتى بعدها — لأدنى قدر من الاستقرار، الذي يُعَد علامة للدولة المزدهرة. فلم تعرف هذه القبائل، منذ إبراهيم، غير حياة التنقُّل والترحال، التي يُفيدها

علَّة ابتداء اليهود بالوحي، هي افتقادهم لأي امتياز مادي أو روحي على الإطلاق. فإنه «نظرًا لأن الله لم يشأ أن يُوحيَ لكل إنسان بمفرده، فإنه قد اختار شعبًا واحدًا هو أكثر الشعوب قحة وشراسة كي يبدأ معه عمله التربوي من الأساس».[١٨١] ويبدو أن هذا التفسير الأخير هو الأدنى إلى الصواب حقًّا. وذلك حيث برهن التاريخ، من جهة، على همجية القبائل العبرانية وشراستها، وبالتالي «عدم امتياز العبرانيِّين بالعلم والتقوى عن سائر الأمم»،[١٨٢] وكذا، فإن هذا التفسير يتَّفق، من جهة أخرى، مع النظر للوحي، على أنه تربية للبشرية وإنجاز لمزيد من التقدم في وعيها. ولهذا لم يكن الله ليبتدئ بوحيه شعبًا قطع في مسيرة الوعي شوطًا كبيرًا، بل يبتدئ به، بالأحرى، شعبًا في أدنى أطوار خبرة الوعي. ويتجلَّى هذا «التدني» في خبرة الوعي، في جنوح الشعب اليهودي — بعد ابتدائه بالوحي — إلى الوثنية وعبادة آلهة أخرى[١٨٣] ولهذا كان هذا الشعب — كي يتحقَّق قصد الوحي — في حاجة، لا إلى نبي واحد فقط، بل إلى «سلسلة متصلة من

لفظٌ عبراني بوضوح. واللافت أن «الوعد المقدس» نفسه يُظهر طبيعة هذه الحياة البدوية، التي تفتقد «الأرض» المستقرة. إذ يبدو أن «الله» لم يجد شيئًا، يعد به هؤلاء البدو الرحَّل، أفضل من أرض يستقرون عليها، مقابل إيمانهم به وبشريعته؛ ولذا بات الارتباط «بالأرض» مرادفًا للارتباط «بالدين». ومن هنا، فإنَّ «الدولة» تُعَد «نتيجة» لتلقِّي نعمة الوحي، لا «سببًا» لها؛ لأن الوحي هو الذي أتى بالدولة، وليس العكس. يؤكد ذلك أن الشعب قد تلقَّى وحيَ الرب، لا في ظل دولة مزدهرة، بل في ظل معاناة العبودية في مصر، حتى إن موسى — أول أنبياء اليهود — لم يُقدَّر له، مثلًا، أن يطأ بقدمه تلك الأرض التي وهبها الله لأسلافه. وبعد موته فقط، استطاع يوشع بن نون أن يجتاح، بوحشية بالغة، الأطراف الجنوبية فقط لأرض كنعان. والحق أنه لم يُكتب الازدهار لدولة يهودية إلا بعد ثلاثة قرون من موت موسى تقريبًا، وكان ذلك لفترة قصيرة جدًّا؛ حيث أسَّس داود المملكة Monarchy، التي سرعان ما انقسمت إلى مملكتين، انهارت إحداهما — مملكة إسرائيل — بعد قرنين من الانقسام على يد «سرجون الآشوري» ٧٢١ق.م. أما الثانية — مملكة يهوذا — فقد سحقها نهائيًّا نبوخذ نصَّر ٥٨٦ق.م. حيث دمَّر الهيكل تمامًا، وساق اليهود أسرى إلى بابل. ومنذئذٍ لم تَقُم لليهود دولة أبدًا. انظر: عبد السميع الهراوي، الصهيونية بين الدين والسياسة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧م، ص٢٥١–٢٥٣.

[١٨١] لسنج، تربية الجنس البشري، ص٢٣٥.

[١٨٢] اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص١٧٣.

[١٨٣] ولهذا قال الرب غاضبًا: «أما ترى ماذا يعملون في مدن يهوذا وفي شوارع أورشليم. الأبناء يلتقطون حطبًا والآباء يوقدون النار والنساء يعجنَّ العجين ليصنعنَ كعكًا لملكة السموات، ولسكب سكائب لآلهة أخرى لكي يغيظوني». إرميا، ٧: ٧؛ وانظر أيضًا: توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مجلد ٥، ص٥٦.

الأنبياء تمتدُّ على مدى قرون، من إبراهيم إلى موسى، ومن صموئيل إلى ناثان، ومن إيليا إلى عاموس ... إلخ، في ظاهرة لا مثيل لها أبدًا».[١٨٤] والحق أن هناك مَن يرى في هذه الظاهرة — تعدد الأنبياء — «واحدة من هبات الرب لإسرائيل»[١٨٥] إلا أن ثمة من يعتقد «أن انحراف بني إسرائيل نحو عبادة الأوثان، بعد موسى، وتركهم عهدَ الله، هو السبب في بعث الأنبياء إليهم لتجديد ما نسوا من التوراة».[١٨٦] وهكذا تنهض هذه الظاهرة دليلًا على غلظة الشعب وجهله، وليس امتيازه وتفوقه وعلمه.[١٨٧] بل إنه، ورغم هذا التعدد اللامألوف في أنبياء اليهود، فإن المرء يلحظ نبرةَ أسًى وقنوط، لعدم توبة الشعب وسلوكه طريق الرب، في كتابات معظم الأنبياء، إن لم يكن جميعهم. ومن هنا «كان لزامًا أن يأتيَ مربٍّ أفضل ينتزع هذا الكتاب الأول من بين يدي الطفل، بعد أن أصبح الكتاب فارغَ المحتوى ... فأتى المسيح.»[١٨٨]

(ب) نبوة المسيح: أظهر الوعي في اليهودية عجزًا عن إدراك «المعنى المجرد» بمعزل عن «الكيان الحسي»؛ ولهذا كان «العهد القديم يمثِّل طورًا أوليًّا في تطور الجنس البشري، «حيث» كان الوحي آنذاك أقرب إلى طبيعة الجنس البشري في تلك المرحلة الأولى من تطوُّر الطبيعة المادية التي لا تَقْدر على إدراك المجردات والموضوعات الخالصة».[١٨٩] ولهذا، فإنَّ قدرة «الوحي» على امتلاك هذا الإدراك «المجرد»، كان يعني ضرورةَ تجاوز اليهودية، بوصفها لحظة من نبوات النسق الديني، تقوم على قدر من «الوعي» تمَّ تجاوزُه ذاته. وتمثل المسيحية لحظة «البدء» في امتلاك «المجرد». فبالرغم من أن الواقعة الأساسية قبل المسيحية هي «تجسد الموجود الكلي» في صورة «كائن حسي»،

---

[١٨٤] A. J. Heschel: The Prophets, vol. (2), p. 252.

[١٨٥] عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية، ج١، ص٢٣٥.

[١٨٦] سعد زغلول عبد الحميد، الأنبياء والمتنبئون قبل ظهور الإسلام، عالم الفكر، مجلد ١٢، عدد ٤، الكويت، ١٩٨٢م، ص٢٢٠.

[١٨٧] وذلك حيث لم يُدرك «الوعي» آنئذٍ المضمونَ الروحي «لكلمة الله»، بعيدًا عن شخص النبي؛ أي إنه لم يُدرك «كيانًا للمجرد وراء المحسوس». أما حين أمكنه إدراك هذا المضمون المجرد «للكلمة» — بمعزل عن الوجود المحسوس لشخص النبي — فإنه لم يَعُد بحاجة إلى أكثر من نبي واحد. ولهذا فإن التعدد في الأنبياء كان ضرورةً فرضتها طبيعة الوعي الغليظ ولم يكن، أبدًا، هبة اختص الله بها شعبًا.

[١٨٨] لسنج، تربية الجنس البشري، ص٢٦٨.

[١٨٩] المصدر السابق، ص٤١.

إلا «أن الله حين اتخذ صورة الإنسان، متجسدًا على شكل المسيح، قد استحال إلى واقعة تاريخية، «كان» لا بد للفكر من العمل على تجاوزها أو رفعها، حتى تعلو تلك «الحضرة» للمستوى (الآن) التاريخي»،[١٩٠] وهكذا يعلو الفكر «بالتجسد الحسي» إلى مستوى «المجرد».

ولعل أهمية البحث عن جذور التحول النبوي، في طبيعة الوعي وتحولاته، تكمن في أن ذلك يحول دون وقوع هذا الفكر في كثير من مواضع الاشتباه والالتباس. فقد رأى أحد آباء الكنيسة في هذا التحوُّل النبوي، انعكاسًا لتحوُّل في جوهر الألوهية ذاتها؛ إذ ذهب مرقيون،[١٩١] إلى القول، تفسيرًا لهذا التحول فيما يبدو، «بوجود إلهين، أحدهما الإله العادل (Dieu Juste)، الذي اتَّخذ من بني إسرائيل شعبًا مختارًا وأنزل عليهم التوراة، أما الآخر فهو الإله الخيِّر (Dieu Bon)، الذي ظهر متمثلًا في المسيح، وخلَّص الإنسانية من خطاياها، وقد كان للإله الأول السلطان على العالم، حتى ظهر الإله الثاني، فبطلت جميع أعمال الإله الأول وزال سلطانه».[١٩٢] فبدا وكأن عدم ربط هذا التحول النبوي بتحولات وعي الإنسان وعالمه، يؤدي، لا محالة، إلى ربطه بتحولات في الألوهية ذاتها. فقد أدَّى العجز عن تصور إله واحد يكون منه وحي متحول أو متغير، لارتباطه بتحولات العالم الإنساني، إلى إلصاق التغير بالإله نفسه. وتلك، بلا شك، هي النتيجة الطبيعية والمنطقية لأي نظرة تغلو في عزل الوحي عن قصده الإنساني — وهو أساس تحوُّله — لتُفسح المجالَ لردِّه بكل تحولاته إلى إرادة الله المطلقة. ولا شك أن هذا «الأساس الإنساني» لتحولات الوحي، يجعل من هذه التحولات «اتصالًا»، لا «انقطاعًا»، بمعنى أنَّ «اللحظة اللاحقة» من نبوَّات النسق الديني لا تنقطع تمامًا عن «اللحظة السابقة» عليها، بل، بالأحرى، تتواصل معها.[١٩٣] ويظهر ذلك أن كل لحظة نبوية، وإن

[١٩٠] زكريا إبراهيم، هيجل، ص٢٤٤–٢٤٥.

[١٩١] أحد آباء الكنيسة في القرن الثاني الميلادي، وقد أسَّس فرقة المرقيونية، وقد حُكم عليه بالطرد والحرمان من الكنيسة لآرائه.

[١٩٢] علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة على الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٧١م، ص١٠٦.

[١٩٣] يقول المسيح: «لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس والأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأُكمل». متى، ٥: ١٧. وفي هذا الإطار نفسه، يمكن النظر إلى ركن الإيمان الأول في الإسلام، الذي يقول بضرورة الإيمان

كانت تمثِّل، في حد ذاتها، بناءً مكتملًا، إلا أنها تكشف — على نحوٍ كليٍّ — عن ضرب من النقص الباطن الذي يجد كماله في لحظة نبوية أعلى، وهكذا دواليك حتى يتحقق الكمال المطلق في النبوة. وهذا يعني أن «النقص» أو السلب — بتعبير فلسفي — الذي يعبِّر عن نفسه في تلك الرغبة الدائمة في التجاوز الباطنة في كل نبوة،[١٩٤] يُعَد جزءًا من طبيعة النبوة نفسها. ولكنه «نقص» لا يحمل أيَّ دلالة «أخلاقية»؛ حيث إنه ذو طابع «أنطولوجي»، يتجلَّى في دفع النبوة دائمًا صوب «الاكتمال» والتمام، وبهذا فإنه يحيل إلى «الاكتمال الأنطولوجي»، وليس إلى «التدني الأخلاقي».[١٩٥] ومع أن «الاكتمال» يمثِّل بذلك واقعةً نهائية تتحقق في الختام، إلا أنه يبدو قائمًا منذ البداية، باطنًا في كل لحظة من لحظات التطور النبوي؛ وذلك لأن «النقص أو السلب» الباعث على التطور النبوي بأسره، يكتسب كلَّ معناه وحقيقته من هذا الحضور الباطن «للكل المكتمل» في كل لحظة من لحظات التطور. وهذا يعني أن «الغائية» تتحكَّم في مسار التطور النبوي، فهو ليس تطورًا بلا منطق، بل تطورًا «نمائيًّا» يحرِّكه شعورٌ باطني بالنقص أو السلب من ناحية، ورغبة في التجاوز إلى ما هو أسمى — لا يمكن فهمها إلا في حضرة «الكل» — من ناحية أخرى. وهكذا تتبدَّى «الغائية» خلف كلِّ تحوُّل من نبوة إلى أخرى. يؤكِّد ذلك — مثلًا — أنه إذا كان الوحي في المسيحية قد ارتبط بضرب من «الوعي»، نجح في

بالله، «وكل كتبه ورسله»، وكذلك حديث اللبنة الناقصة المشهور عن النبي، بوصفهما تيقنًا من أن الدين — وبالتالي النبوة — جزء من ظاهرة كلية لا انقطاع فيها. وذلك يؤدي إلى أن يكون (أي دين) في حاجة إلى «الدين الآخر»، بنفس الدرجة التي يكون بها هذا الدين الآخر في حاجة إليه؛ بمعنى أن الإسلام مثلًا، بوصفه لحظة جزئية في النسق الديني، في حاجة إلى المسيحية، بذات القدر الذي تكون به «المسيحية» في حاجة إليه. ويبدو كما لو كان إدراك ذلك سبيلًا للتغلب على المنازعات الدينية الناشبة بين المؤمنين المتعصبين لأديانهم المختلفة، بمعنى أن كلًّا منهم يمثل الدين الحق الأكمل؛ حيث يصبح دينُ كلِّ فريق منهم، متوقفًا على دين الفريق الآخر، ومرتبطًا به بصورة لا فكاك منها أبدًا.

[١٩٤] لا شكَّ أن مفهوم «البشارة» — أي بشارة النبي بنبيٍّ يأتي بعده — يكتسب دلالته الكاملة من هذه الرغبة الباطنة في التجاوز.

[١٩٥] يُشير الأكويني إلى «أن الشريعة العتيقة كانت صالحةً (أخلاقيًّا) ولكنها ناقصة (أنطولوجيًّا) … ولهذا فإن نسبة الشريعة الجديدة إلى الشريعة العتيقة، كنسبة الكامل إلى الناقص (من الناحية الأنطولوجية)، ومن شأنِ كلِّ كامل أن يُتمم ما كان ناقصًا، والشريعة الجديدة، بهذا الاعتبار، متممة للشريعة العتيقة، من حيث تعوض ما كان ناقصًا فيها.» انظر: توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مجلد ٥، ص٥٠، ٢٤٩.

إدراك المضمون المجرد وراء الشكل المحسوس، ولكنه أضاع هذا الإدراك حين صهرهما معًا في «وحدة مباشرة»،[١٩٦] فإن القصد الغائي للوحي أو الوعي يدفع إلى لحظة أعلى يتحقَّق فيها إدراك المجرَّد والمحسوس، أو «الله والإنسان» في وحدتها الباطنية التي تتبدى خلف انفصالهما الظاهر. وهذه اللحظة هي «الإسلام».

(ج) نبوة الإسلام: يمثل الإسلام القصد «الغائي»[١٩٧] للوحي، حيث تحقَّق فيه لحظات إدراك الوحدة بين الله والإنسان، بالرغم من انفصالهما المباشر.[١٩٨] فإذا كان الوحي قد بدأ مسيرته من «انفصال الله عن الإنسان»،[١٩٩] فإنه قد أدرك أخيرًا وحدتهما قائمة خلف هذا الانفصال ذاته. وبهذا يكون قد بلغ غايته واكتماله، بعد أن عانى كثيرًا من ضروب الاغتراب في لحظات نبوية «ميثولوجية ودينية»، أدرك في كلٍّ منها صورةً مشوَّهة لهذه الوحدة، أو أنه أدركها جزئيًّا، على الأقل. أما «الوحدة» في أرقى صورها، فقد تحققت فقط في نبوة محمد ﷺ، التي تبدو — تبعًا لذلك — باطنةً في كلِّ لحظة من لحظات التطور النبوي التي تظهر فيها هذه «الوحدة» جزئيًّا. ولهذا أدرك الحقيقة — دون شك — مَن ذهب إلى أن نبوة محمد، بدأت من يوم أن خلق الله الأرض وعرج إلى السماء، أو أنها بدأت وآدم بين الماء والطين، وهي في ذات الوقت تُعَد خاتم النبوات[٢٠٠] وأعلى

[١٩٦] يتمثل ذلك في واقعة «التجسد» التي جعلت وحدة الله والإنسان، وحدة «مباشرة»، دون أن تقدر على الاحتفاظ بانفصالهما قائمًا في ذات الوقت.

[١٩٧] على الرغم من أن الإسلام «النبوة» يمثِّل قصدًا غائيًّا للتطور النبوي بأسره، فإن موقف الإسلام «الحضارة»، لم يكن أبدًا على مستوى موقف الإسلام «النبوة». إذ لم ينجح الإسلام، بوصفه حضارة تبلورت حول النبوة، في تحويل سائر الحضارات — التي تبلورت حول لحظات نبوية، يعتبر هو نفسه غاية لها — إلى لحظات حضارية يعد هو كحضارة مقصدها الغائي. ومن هنا بدا أن الإسلام «الحضارة» يمثل تدهورًا للإسلام «النبوة»؛ حيث لم تتمخَّض المركزية «النبوية» عن مركزية «حضارية» موازية. ولا شكَّ في أن الإسلام «الحضارة» لا يتعلَّق فقط بأولئك الذين يعتنقونه «دينًا»، بل بكل أولئك الذين يستلهمون آلياته الفكرية وإطاراته النظرية، حتى ولو كان ليس دينهم؛ فإن قدرة الإسلام على الاستيعاب الديني، تعكس قدرة على الاستيعاب الحضاري أيضًا.

[١٩٨] أقام المعتزلة بحثَهم للنبوة على إدراك هذه الوحدة الباطنية بين الله والإنسان، بالرغم من انفصالهما الظاهر.

[١٩٩] انظر حاشية رقم «٩٨» من هذا الفصل.

[٢٠٠] ابن عربي، فصوص الحكم، شرح القاشاني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٦م، ٣٢٦. والحق أن هذا التصور يقترب كثيرًا من تصور هيجل «للمطلق»، الذي يجتاز مسيرة

مراتب اكتمال الوحي. ولا يمثل «الاكتمال» هنا، نهايةً للتاريخ بل لعله يمثِّل بدايته الحقة؛ إذ يعني الاكتمال أن الروح البشري قد حقَّق، بالوحي، درجةً من «الوعي» تؤهِّله لإكمال مسيرة تطوره معتمدًا على قواه الخاصة. «فالنبوة تبلغ كمالها الأخير، من إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدًا إلى الأبد على مِقوَد يُقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصِّل كمال معرفته لنفسه لا بد أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو.»[٢٠١] وهكذا تكشف النبوة — سواء في أطوار التحول أو طور الاكتمال — عن جوهر إنساني أصيل، لا يقلل منه أبدًا مصدرها المفارق. وتتجلى أهمية هذا الجوهر في أنه المسئول وحده عن بناء النبوة واكتمالها في التاريخ، بهذا الشكل دون غيره. فلا شك، أن بناء النبوة واكتمالها في التاريخ — بهذا الشكل الفائق من النظام والإحكام — ليس عملًا عشوائيًّا أنتجه الحظ، بل عملًا يستمد دلالته الكاملة من «بنية كلية» تستقر خلفه. وهي ليست بنية صورية تجريدية؛ فبالرغم من أن «البنية» تمدُّ عناصر البناء الجزئية بكامل معناها وحقيقتها، فإنها لا تظهر مطلقًا بعيدًا عن هذه العناصر الجزئية، وبهذا يتأكَّد طابعها الواقعي ومضمونها الإنساني.

بنية النسق النبوي

بدَا أنه يتعذَّر تفسير التحوُّل في النسق النبوي من نبوة إلى أخرى، إلا بالانتقال من «النبوات الجزئية» إلى مفهوم «البنية الكلية» الكامنة خلفها. ولا شك أن في ذلك انتقالًا من الملاحظة الأولية البسيطة إلى العلم الدقيق،[٢٠٢] حيث «إن البحث عن الهياكل البنيانية

الوعي بذاته، مغتربًا في صور تاريخية شتى، يبلغ بعدها المنتهى، فلا يقبض على شيء آخر غير ذاته، أي أن المطلق الهيجلي يكون في البدء وفي المنتهى أيضًا، وكذلك تكون نبوة محمد ﷺ في البدء والمنتهى أيضًا. ومع ذلك فإن ثمة فارقًا جوهريًّا بين التصوُّرَين، يتمثل في أن اكتمال وعي المطلق بذاته عند هيجل يمثِّل نهايةً للتاريخ، في حين أن إدراك النبوة لاكتمالها يمثل — على العكس — بدايةً حقة للتاريخ.

[٢٠١] محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص١٤٤.

[٢٠٢] فالعلم هو البحث عن عناصر الثبات والوحدة، وسط كل مظاهر التغير والتحول، وقد كان ذلك هو جوهر المشروع الفلسفي عند بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو وكانط وهيجل والبنائيِّين، مع ضرورة إدراك الفوارق بين هؤلاء جميعًا.

وتحليلها يمثلان لحظة ضرورية من لحظات كل علم».[٢٠٣] ويعني تحليل النسق أو «الهيكل البنياني»، إظهار «العلاقات التي تعطي للعناصر المتحدة (داخله) قيمة وضعها في مجموع منتظم».[٢٠٤] إذ إن عناصر النسق لا تتراص بعضها إلى جوار البعض الآخر، في تجاور عفوي مصطنع يدنو من النظرة الذرية الاستاتيكية للفكر والعالم. تلك النظرة المعادية للفلسفة التي يعدُّ الكلي الحي Vital totality مضمونها الحق. بل تتشابك هذه العناصر في علاقات جوهرية، تتوقَّف فيها على بعضها من جهة، وعلى علاقتها «بالبنية الكلية» من جهة أخرى، بحيث لا يمكن فهم أي عنصر من هذه العناصر الجزئية؛ إذ ما تمَّ انتزاعه من سياق علاقاته البنائية. وتنجح هذه «العلاقات» في إبراز بعض «القيم» التي يتبلور حولها النسق وهي لا تخلو من أن تكون قيم «اختلاف» أو قيم «تماثل»، أعني أن بعض العلاقات بين عناصر النسق تخضع للعديد من ضروب التطور والتحول، في حين أن بعضها الآخر يتماثل في جميع صور النسق وأشكاله.

وتعتبر قيم الاختلاف هي القيم «الأهم» في النسق؛ لأنها تؤكِّد حيويته وتاريخيته. فإنه لولا هذه القيم، لأصبح النسق مجرد صورة خالصة (Pure form)، لا علاقة لها بالواقع والتاريخ. ولهذا تجلَّى «النسق النبوي» في صور تاريخية عديدة (ميثولوجية ودينية)، نشب الاختلاف بينها جميعًا، وذلك بالرغم من أن ثمة قيمًا ثابتة تتماثل في كل هذه الصور. وقد ارتبط هذا الاختلاف — كما أشرنا آنفًا — ببناء وعي الإنسان وواقعه. وذلك يعني أن بنية النسق النبوي ليست صورية مغلقة؛ إذ هي تنفتح على وعي الإنسان وواقعه، إلى حدٍّ أنها تتطور، في إطارهما، جدليًّا.

أما قيم «التماثل»، فإنها تتمثل في علاقات النسق الثابتة والمتماثلة في كل صورِه؛ أعني تلك العلاقات التي تظهر مثلًا في أدنى أشكال النبوة وأكثرها بدائية، وتحتفظ بوجودها في أرقى أشكالها وأكثرها تطورًا أيضًا، مؤكدة أن النسق النبوي في شكله الأرقى، لم يتجاهل ضروبه الأولية التي يمكن ردُّها إلى العصور البدائية أحيانًا. فإذا كانت النبوات قد نشأت عن الانفصال الفاجع بين الله والإنسان، وذلك بقصد إعادة الوحدة بينهما، فإن هذا «القصد» — أعني تحقيق الوحدة بين الله والإنسان وقهر انفصالهما — يُعَد واحدًا من أهم قِيَم التماثل بين النبوات جميعًا، دون تمييز بين نبوءات ميثولوجية ونبوات

---

[٢٠٣] روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، ص٣٠٠.

[٢٠٤] صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص١٥٤.

دينية. فقد ارتبط هذا «القصد»، جوهريًّا، بأدنى صور النبوة وأكثرها بدائية، وأرقاها وأكثرها تطورًا أيضًا. حقًّا لقد اختلفت ضروب هذه «الوحدة» وصورها، باختلاف النبوات وأشكالها، بمعنى أن هذه الوحدة، قد تحققت، جزئية، أو مشوهة في معظم صور النبوة، إلى أن تحققت في أرقى صورها، في أرقى النبوات بالمثل، ولكن يبقى أن جميع النبوات، هي في صميمها محاولة لإعادة الوحدة بين الله والإنسان.

وبالرغم من أنَّ ارتباط النبوة بالوعي، في صوره العديدة، هو الذي أظهر الاختلاف بين عناصر النسق النبوي ولحظاته؛ إذ ترتبط كلُّ نبوة بشكل خاص من أشكال الوعي، وهي أشكال تاريخية، تمايزت النبوات تبعًا لتمايزها. إلا أن هذا الارتباط، يمثِّل — في حدِّ ذاته — واحدًا من أبرز قيم التماثل بين عناصر النسق النبوي. إذ تعد النبوة — أي نبوة — انعكاسًا دائمًا للوعي — وهذا هو الأهم — بغضِّ النظر عن صوره العديدة. وهكذا انعكس المضمون البدائي «للوعي» — المتَّحد بالطبيعة — على «نبوءات النسق الميثولوجي»، في حين أظهرت «نبوات النسق الديني» صورة أرقى للوعي، أدرك فيها المجرد؛ أي إن ارتباط النبوة بالوعي، مطلقًا، هو علة تمايز صورها. فبدا وكأن «الاختلاف» بذلك، ينبثق من قلب «التماثل». وذلك يعني أن «التماثل» يتقدم «الاختلاف» منطقيًّا، ممَّا يؤكد أسبقية «النسق الكلي» على أجزائه.

والحق أن قِيَم التماثل بين عناصر النسق النبوي، لا تقتصر فقط على البناء الداخلي للنبوة، بل تمتدُّ لتشمل النبوة، بوصفها وجودًا متحققًا في العالم؛ أعني أن هناك تماثلًا خارجيًّا بين عناصر النسق النبوي أيضًا. وتتعلَّق أولى قيم التماثل الخارجي بممارسات الأنبياء السابقة على تلقِّي النبوة. فقد لوحظ أن طقوسًا معينة — كان يمارسها المتنبئ البدائي التماسًا لنبوءة الآلهة — احتفظ بها النسق النبوي في أرقى صوره. من ذلك مثلًا، أن المتنبئ في قبائل الهنود البدائية، كان يلتمس النبوة بالصوم واعتزال الجماعة،[٢٠٥] واللافت أن النبي محمد ﷺ، قد تلقَّى أرقى أشكال النبوءة وأكملها، بالصوم والعزلة، ولا شك في أن سائر النبوات، قد أظهرت بدَورها، هذا التماثل الطقسي.

ويمثل مفهوم «الأزمة» أيضًا، واحدًا من أهم قيم التماثل في النسق النبوي، ويُظهر ذلك — بلا شك — طابع النبوة «الأنطولوجي» من جهة، وطابعها الواقعي التاريخي من

٢٠٥ L. Hapfe: Religions of the world, op. cite. p. 25.

جهة أخرى. إذ إن مفهوم «الأزمة» مزدوج الدلالة؛ فهو ذو دلالة ميتافيزيقية، من جهة؛ لأن «الأزمة» جزء من طبيعة الوجود بما هو كذلك. وهو — من جهة أخرى — ذو دلالة تاريخية واقعية. ومع ذلك ترتبط النبوة بكليهما معًا. فالنبوة — من ناحية — محاولة لتجاوز أزمة الوجود، بما هو كذلك، تلك الأزمة المتمثلة في سقوط الوجود البشري في براثن «الخطيئة والنقص والموت». وقد أصابت تلك الأزمة — التي لا يجد الإنسان لها دفعًا — قلبَ الوجود بعد انفصاله عن «الله». وإذ تمثل النبوة، من أبسط صورها إلى أكثرها تعقيدًا وتطورًا، محاولة لقهر هذا الانفصال، وإعادة وحدة المتناهي باللامتناهي، فإنها تمثل — بذلك — محاولة لتجاوز أزمة الوجود ذاته. وهكذا انبثقت النبوة من «أزمة» الوجود العام، بقصد تجاوزها؛ وبالتالي تجاوز ذاتها أيضًا.

ومن ناحية أخرى، تمثِّل النبوة محاولة لتجاوز أزمة واجهت الوجود على المستوى التاريخي. فقد ارتبط ظهور النبوة دائمًا بأزمة حادَّة تُواجه أمة ما في مرحلة تاريخية معينة. ويرجع ذلك بلا شك إلى عجز الإنسان — آنئذٍ — عن مواجهة أزماته، معتمدًا على ذاته، فاندفع يلتمس خلاصه من النبوة. وقد تجلى هذا الارتباط في أدنى صور النبوة وأرقاها. فقد لوحظ، مثلًا، أن البدائيِّين الأمريكيِّين قد أظهروا اهتمامًا عظيمًا بالنبوءات، خاصة في الليلة السابقة على واحدة من معاركهم الكبيرة،[٢٠٦] ولهذا واجهوا أزمة الغزو «الأبيض» للقارة بالنبوءات. وللآن، ما زال الأنبياء يظهرون بين هذه القبائل خاصة في أوقات الأزمة.[٢٠٧] وفي مصر القديمة ... حين تلقَّى أحد ملوكها القدماء أنباءً عن تمرُّد في جنوب البلاد، ما كان منه إلا أن ذهب إلى معبد آمون ملتمسًا من الوحي ما ينبغي اتخاذه من خطوات، وما سيحدث له.[٢٠٨] ويبدو — إجمالًا — أن مضمون النبوءات المصرية القديمة، يؤكِّد أنها تبلورت جميعًا في إطار أزمة قوية. ولقد تعلق أيضًا مصير الوجود البشري عند الإغريق — إذا ما ألَّمت به الأزمات — بنبوءة من فم متنبئ أو عرَّاف. فحين روَّعت الكوارث مدينة «طيبة» (حتى لقد زلزلت زلزالها، وهوت إلى الأعماق) — بعد أن اعتلى عرشها «أوديب» الخاطئ — عندئذٍ توسَّل الناس إلى أوديب أن يجد مخرجًا للمدينة

---

[٢٠٦] Ibid., p. 25.

[٢٠٧] J. Hastinges (ed): Encyclopedia of ethics and religion, vol. (10), (Art. American prophecy by (1) L Spence) op. cite. p. 381.

[٢٠٨] J. Cherny: Egyptian Oracles, op. cite. pp. 35–36.

من هذه الكارثة، بأن يسمع وحي الآلهة.[٢٠٩] وبنفس الطريقة، طلب «آخيل» من الإغريق — عندما تفشَّى الطاعون في أثينا — أن يتحروا من كاهن أو نبي عن سر الغضب.[٢١٠]

وفيما يتعلق بالنبوات الدينية الأرقى، ارتبطت النبوة اليهودية، في نشأتها وتطورها، بأزمات الوجود اليهودي، فقد نشأت، واليهود أسرى في مصر، وحقَّقت تطورها الجوهري، واليهود أسرى في بابل. وقد بلغ من قوة ارتباط النبوة بالأزمة عند اليهود أن ذهب البعض إلى «أن الرب كان يسبب تلك الأزمات التاريخية، لكي يدفع بأنبيائه إلى قيادة شعبه»،[٢١١] وبالرغم مما ينطوي عليه هذا القول من مخاطر،[٢١٢] فإن أهم ما فيه هو التأكيد على تلك الأصالة العميقة بين النبوة وبين الأزمة في الوجدان اليهودي. فقد انبثقت نبوة «موسى» من وجدان متأزم تمامًا، بفعل العبودية في مصر، ثم الخروج والضياع في صحراء قاحلة لم يجد فيها السلوى إلا عندما خاطبه الربُّ على الجبل. وقد تركت هذه الأزمة (الخروج والضياع) أثرَها الحاسم على طبيعة النبوة اليهودية ذاتها، حيث جعلَت منها بحثًا دائبًا عن «الوطن» وتأكيدًا له. ولهذا أجلَّت الأجيال المتأخرة، أولئك الذين ساهموا في بناء الدولة ومقاومة الفلسطينيِّين، إجلالًا كبيرًا، وتحوَّلت بهم من مجرد أشخاص عاديِّين، إلى أنبياء عظام. «فلم يكن صموئيل — مثلًا — عند معاصريه غير كاهن أو راءٍ (Seer)، فجاءت الأجيال المتأخرة، واعتبرته نبيًّا عظيمًا، بسبب مبادرته في إيقاظ روح الشعب ضد الفلسطينيين، أثناء بناء المملكة».[٢١٣] وهكذا غدا تاريخ النبوة اليهودية بأسره — بعد موسى — انعكاسًا لارتباط النبوة بالأزمة، وهو ارتباط أضفى على النبوة طابعًا قوميًّا مغلقًا.

وقد حققت النبوة اليهودية تطورَها الجوهري الأهم، إبَّان أزمة السبي البابلي، حيث شاع بين اليهود — أثناء هذه المحنة القاسية — ضربٌ من الأدب يحمل الأمل في الخلاص،

---

[٢٠٩] سوفوكليس، أوديب ملكًا، ص١٠.

[٢١٠] H. Parke: Greak Oracles, op. cite. p. 13.

[٢١١] Y. Kaufman: The religion of Israel, op. cite. p. 82.

[٢١٢] فإن هذا القول، وإن كان يُظهر «إنسانية» النبوة «وواقعيتها» من خلال تأكيده على ارتباطها الصميم بالأزمة، فإنه يقضي على هذه «الإنسانية»، من طرف خفي، لأنه يجعل الوجود البشري بأسره «معطًى إلهيًّا» وليس «تكوينًا إنسانيًّا».

[٢١٣] W. Yust (ed): Encyclopedia Britanica, vol. (18), (Art, prophecy), op. cite. p. 587.

ويعتمد — لضرورة التعويض (تعويض الحاضر بالمستقبل) — على الرؤيا والتنبؤ بتدخُّل الرب لتخليص شعبه من منفاه. ومن هنا، تبلور كلُّ ما يُعرف بالتراث المسياني (Missianic) اليهودي، الذي يمثِّل محاولةً فريدة لتجاوز «الحاضر البائس» عبر «يوتوبيا قوامها الرؤيا». وبذلك، لم تَعُد نبوة عصر السبي إخبارًا أو نقلًا لوصايا، بل تنبؤًا ورؤيا للخلاص. وهكذا تم تحوُّل النبوة من «نبوة إخبار» إلى «نبوة «رؤى وتنبؤات وتجليات» … ومواعظ وبشارات لليهود بالعودة واستئناف الحياة ثانية في أرض كنعان».[٢١٤]

وإذا كانت أزمة السبي قد كشفت عن تحوُّل في طبيعة النبوة اليهودية، فإنها تمثِّل، أيضًا، إرهاصًا بتحوُّل أعمق ينتقل بالنبوة عامة من طور إلى آخر. فقد كشفت النبوة — حينئذٍ — عن مدى غضب الرب على شعبه الذي أظهر الولاء لآلهة أخرى غيره.[٢١٥] وقد بلغ غضبُ الرب حدًّا، قرَّر معه على أهل يهوذا «أن يُفنوا بالسيف وبالمجاعة حتى يزولوا فردًا فردًا».[٢١٦] وهكذا آثر الرب — حين رأى شعبه يختار آلهة أخرى غيره — أن يتحلَّل، هو الآخر، من اختياره لهذا الشعب، أو يوسع — على الأقل — دائرةَ اختياره لتشمل شعوبًا أخرى. وحينئذٍ أصبحت النبوة اليهودية بطابعها القومي المغلق — الذي ارتبط بها أبدًا — تمثِّل في ذاتها مأزقًا، لم يكن لينفرج إلا عبر تطور نبوي آخر، حققَته المسيحية. وهكذا انبثقت المسيحية عن سلسلة لم تنقطع، من الأزمات اليهودية.

ويتأكَّد ارتباط النبوة بالأزمة — فيما يتعلق بالإسلام — من حقيقة أن الإسلام، كدين، لم ينفصل مطلقًا — إبَّان ظهوره — عن مقتضيات الظرف التاريخي لشبه الجزيرة العربية آنذاك. فقد تحدَّد مضمون الإسلام العقائدي والاجتماعي في مواجهة ما تصدَّى له من أوضاع عقائدية واجتماعية وأخلاقية سائدة، حتى إن بعض علوم القرآن الأساسية،[٢١٧]

---

[٢١٤] محمد عزة دروزة، تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٩م، ص٢٥٣.

[٢١٥] لا ريب أن إرميا — وهو أحد أنبياء عصر السبي — قد أحسَّ بالعار، حين سمع اليهود — بالرغم من تحذيره لهم من الرب الغاضب — يردون عليه «إننا لا نسمع لك الكلمة التي كلَّمتنا بها باسم الرب. بل سنعمل كلَّ أمر خرج من فمنا، فنبخر لملكة السموات (عشتار)، ونسكب لها سكائب، كما فعلنا نحن وآباؤنا وملوكنا ورؤساؤنا في أرض يهوذا وفي شوارع أورشليم، فشبعنا خبزًا، وكنَّا بخير، ولم نرَ شرًّا.» إرميا، ٤٤: ١٦–١٧.

[٢١٦] إرميا، ٤٤: ١١٠.

[٢١٧] أعني بهذه العلوم خاصة: علم أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ.

قد نشأت أساسًا لبيان مدى ما بين النص القرآني، وبين هذه الأوضاع القائمة من ترابط وثيق. ولعل أهم ما تكشف عنه هذه العلوم، هي حيوية النص القرآني ومرونته التي تتجلَّى من خلال النظر إلى الواقع على أنه «فعل إنساني» — يلعب دورًا في بناء النص الديني نفسه — وليس مجردَ «معطى إلهي» لا يكشف إلا عن ذات إلهية تحاور نفسها وكأنها إله أرسطو الذي يستغرقه تأمُّل ذاته فقط. والحق أن النص القرآني، كان يحمل — في الغالب — طابعًا سلبيًّا بالنسبة لتلك الأوضاع السائدة، ولكن «السلب» هنا — بلغة هيجل — ليس سلبًا محضًا، وإنما هو إنكار لمضمون محدد، وبالتالي فإنه لا يخلو من طابع إيجابي،[٢١٨] وذلك من حيث إنه يمثِّل محاولةً لإعادةِ بناءِ كلٍّ من الواقع والحقيقة. فقد بلغ مجتمع ما قبل الإسلام مرحلةً استنفد فيها قدرته على التطوُّر والوجود الفاعل، فأصبح لزامًا إعادة بنائه وبثِّه القدرة على الوجود والتطور. وبالرغم من أنَّ ثمَّة حركات أدبية ودينية (كحركة الصعاليك، والتيار الديني الحنفي) قد حاولت — قبل الإسلام — أداء هذه المهمة، إلا أنها أخفقت جميعًا في ذلك، فاقتصر دورُها على مجرد إبراز الأزمة من خلال محاولة قاصرة لتجاوزها، ويبدو أن الإسلام فقط، هو الذي تمكَّن — باستيعاب فريد لبناء المجتمع الكلي — من إنجاز التطور المطلوب وتجاوز الأزمة.

ولا شك أن قِيَم الاختلاف والتماثل التي تبدَّت من تحليل النبوة، تؤكِّد أن ثمة نسقًا بنيانيًّا كليًّا ينتظم النبوات الجزئية جميعًا، نسقًا ... تصبح فيه العناصر الجزئية التي تُشكِّله، مجردَ لحظات لا معنى لها، إذا ما تم النظر إليها في عزلة عنه. ولا يعد هذا «النسق البنياني» مجرَّد نتاج لتجاور مصطنع لهذه العناصر «النبوية» الجزئية. إذ إنه أصلًا، هو القابض على هذه العناصر الجزئية، بحكم ظهورها، ويوجه علاقاتها ببعضها. وبهذا، فإنَّ للنسق نوعًا من «الحضور» في كل عنصر أو لحظة جزئية، إلى أن تكتمل «حضرته الكلية» في آخر لحظاته (وهي الإسلام). ولا شكَّ أن القول بحضرة النسق، ومحايثته لأجزائه، هو السبيل الوحيد إلى تأكيد «غائية» النبوة أو الوحي. وحيث ينكشف النسق وينبني من خلال لحظات تاريخية جزئية، فذلك يعني أنه ليس نسقًا صوريًّا، يمكن تفسيره بمعزل عن مضمونه الإنساني والتاريخي. ولعلنا بذلك لا نفتقد «النسق الكلي» في إطار نظرة جزئية (تفتيتية)، تُحيل الفكر إلى ذرات متراصة يعوزها التفسير الكلي المتماسك. وكذلك نتحوط من «الصورية» التي يؤدي إليها الانعزال في دائرة نسق كلي، لا ينفتح على

---

[٢١٨] زكريا إبراهيم، هيجل، ص١٧٧.

التاريخ، فيصبح الفكر فيه «مُعطًى» وليس «فعلًا». ولهذا، فإن رؤية تحاول — فهمًا لأي ظاهرة — أن تلتمس فيها نسقًا بنيانيًّا كليًّا، تحاول تفسيره — عبر التاريخ — لتأكيد واقعيته وإنسانيته، لجديرة بالتأسي، حتى في بحث ينتمي إلى علم — علم الكلام — يُنظر إليه دائمًا خارج إطار الفلسفة الأصيلة.[٢١٩] فإن التماس «النسق الكلي» الذي ينتظم لحظاته الجزئية، يعدُّ التماسًا للعلم والفلسفة الحقَّة؛ لأنه ينتقل بالباحث من الاكتفاء بتقديم تفسيرات وفروض ذاتية، إلى موضوعية يتحكَّم فيها مفهوم النسق المنفصل عن «ذات» الباحث. ومن ناحية أخرى، فإن تفسير النسق — من خلال التاريخ — يكشف عن «واقعية وإنسانية» هذا العلم أو الفلسفة الحقة.

[٢١٩] الحق أن تمييز «علم الكلام» من الفلسفة، قد ارتبط بمسألة زائفة، تتعلق بأولوية «العقل على النقل» أو العكس؛ ففي حين يضع «الكلام» (النقل) سابقًا على «العقل»، فإن الفلسفة تفعل العكس. وهكذا ارتبط التمييز بينهما، بمشكلة أولوية العقل، وهي أولوية، وإن كانت لا توجد في علم الكلام حقًّا، فإنها موضع شك في الفلسفة ذاتها؛ فالعقل، كما تذهب الكانطية — قمة الفلسفة الخالصة — لا يعمل إلا في إطار شروط مستمدة من خارجه (التجربة)، أما حين يكون خالصًا (pure)، منفكًا من هذه الشروط، فإنه لن يؤلف حينئذٍ فلسفة، بل لغوًا غير مشروع. وهكذا لا يقوم العقل أبدًا في فراغ، بل يعمل دائمًا في إطار مشروط (موضوعيًّا وتاريخيًّا). ولذلك فإن الحديث عن «أولوية العقل»، يُعَد حديثًا زائفًا، لأن هذه «الأولوية»، لا توجد أبدًا، حتى في أشد صور الفلسفة تجريدًا وصورية. وهكذا، فإن الوضع الحق، لمسألة التمييز بين «الكلام» و«الفلسفة»، يحتِّم النظر إليها على أنها تتعلق بما إذا كان «العقل» يعمل في «إطار مشروط»، أم أنه يعمل منفكًا من هذا الإطار المشروط. ولا شك في أن هذا الإطار ليس أبدًا إطارًا مطلقًا؛ إذ هو دائمًا ذو مضامين تاريخية وموضوعية، ومن هنا يكتسب الفكر هُويَّته وتعيُّنه؛ فالفكر المطلق لا يوجد إلا في عقل الله، أما الفكر الإنساني، فإنه مشروط تاريخيًّا دائمًا. وقد كان الإطار، الذي يعمل العقل من خلاله عند المسلمين، هو النص الديني، ولكنه ليس النص مغلقًا على ذاته بلا أي دلالات موضوعية أو واقعية، بل النص بوصفه بلورة نظرية لواقع موضوعي. أما ما عُرف «بالفلسفة الإسلامية»، فقد كانت نتاجًا لعمل العقل خارج «إطار مشروط»، أو أنها كانت نتاجًا لعمل العقل من خلال إطار زائف، نُظر إليه على أنه إطار مطلق. ولهذا فإن علم الكلام، لا غيره، هو الإبداع الفلسفي الأصيل عند المسلمين حقًّا.

الباب الثاني

النبوة ... البناء العقائدي الخاص

تمهيد

إذا كان البناء الإنساني العام للنبوة قد تكشَّف عن أصلها «العياني»، فإنه يبدو وكأنَّ بناءها العقائدي الخاص لا يتكشف إلا عن مظهرها «المجرد». فبينما النبوة — في الأول — «حوار» بين «الإلهي» و«الإنساني»، فإنها تبدو — في الثاني — خطابًا «إلهيًّا» غاب شرطه الإنساني في الأغلب. ويتفق ذلك بالطبع، مع الطبيعة الخاصة لأي علم عقائد — ثيولوجيا — Theology. إذ تبدو المهمة الأصيلة لأي علم عقائد ماثلة في «اختزال» العياني، و«رؤية» العلم بأسره من خلال المجرد، أي الله، فقط. وهكذا يبدو العلم، في جوهره، تضحية «بالعياني» في سبيل «المجرد»، ومن هنا، فإنه يتكشف فيما يتعلق بالنبوة عن «المظهر المجرد»، دون «الأصل العياني».

ومن حسن الحظ أن ذلك كله هو ما يتبدَّى للوهلة الأولى فقط؛ ذلك أن نظرة أعمق تكشف عن أن «العلم» لا ينفصل — حتى في أقصى درجات تجريده — عن أصوله العينية مطلقًا، وأن أكثر عناصر العلم تجريدًا وصورية، ترتبط بمقاصد متعينة يتعذر فهمها دونها. فإنه يتعذر — مثلًا — عزل التصور الأشعري لله أو غيره، عن مجمل النشاط الاجتماعي والتاريخي آنذاك. وإذن فإن العقائدي أو المجرد لا يقوم بعيدًا عن الإنساني أو العياني. وإن نسيان «العياني» أو اختزاله — في العلم — يرتبط، في التحليل الأخير بطبيعة العلم الخاصة — وهي طبيعة تصورية مجردة — من جهة، وبطبيعة التحولات التاريخية من جهة أخرى. وعلى هذا، فإنه يمكن رصد كيفية تحول «العياني» إلى «بنية مجردة»، بضرب من التحليل التاريخي والمعرفي في آنٍ معًا. وذلك هو مقصد هذا الباب.

وقد اختص الفصل الأول — نشأة البحث الاعتقادي في النبوة — بالتحليل التاريخي؛ أعني رصد كيفية تحول «العياني» إلى «المجرد» تاريخيًّا. إن نقطة البدء — من هذا التحليل — هي «الوقائع»، وكيفية تحولها — بسبب من التاريخ، لا رغمًا عنه — إلى أبنية

نظرية مجردة. وقد أظهر التحليل من البدء، أن التنظير في العلم بأسره، وليس النبوة فقط، قد ابتدأ من «واقعة تاريخية» تتمثل في الخلاف حول الحكم السياسي أو الإمامة. ثم عن هذا الخلاف تفرعت كافة مسائل العلم — حتى أكثرها تجريدًا — واستوت. وبالرغم من أن هذا الاستواء والتجريد قد حدث بفضل التاريخ، لا رغمًا عنه، إلا أنه قد تطور — فيما بعد — استنادًا إلى آليات داخلية خاصة.

وأما التحليل المعرفي Cognitive، فقد اختصَّ به الفصلان الثاني والثالث، من هذا الباب. ويمضي هذا النوع من التحليل في درب معاكس للأول. ذلك أن نقطة البدء فيه هي «الأفكار» وكيفية ردِّها إلى «الوقائع»، لا ردًّا «آليًّا» تكون فيه الأفكار مجرَّد مرآة عاكسة للوقائع، بل ردًّا «جدليًّا» تحتفظ معه الأفكار بحياتها الباطنية وإمكانيات تطورها الخاص. ويهدف هذا التحليل إلى رصد «الأفكار»، لا في تناثرِها وتشتُّتِها الذي يتعارض — لا شك — مع وحدة الواقع الذي ترتدُّ إليه، بل في حالة من التآلف الباطني والتلاحم الذي تكون معه كلية متجانسة من التصورات، تتكشف — بضرب آخر من التحليل — عن بنية مجردة أو مبدأ شارح ينتظم الأفكار جميعًا في نسق واحد، ويتولَّى تفسير كل العمليات الحادثة داخل النسق. وقد اختص الفصل الثاني برصد بنية النسق الأشعري، وتفسيرها بالواقع، بينما اختصَّ الفصل الثالث — من هذا الباب — برصد بنية النسق المعتزلي.

الفصل الثالث

نشأة البحث الاعتقادي في النبوة

«ما على جيلنا إلا أن يضطلع بمهمة جمع الكنوز التي بعثرها أسلافنا لحساب السماء.»[1]

هيجل

تمهيد

بدَا أن مفهوم «الأزمة»[2] يمثِّل واحدًا من أهم قِيَم التماثل بين عناصر النسق النبوي؛ إذ تنبثق النبوة — بوصفها لحظةً جزئية في نسق بنياني كلي — دائمًا، في إطار «أزمة» — بالمعنى التاريخي والميتافيزيقي — يتعذر تجاوزُها إلا بالنبوة ذاتها. وقد بدَا هذا الارتباط بين «النبوة» و«الأزمة» صميميًّا إلى حدٍّ دفع إلى القول بأن «الربَّ كان يسبِّب الأزمات التاريخية حتى يدفع بأنبيائه إلى الظهور».[3] وهو قول يجعل «الأزمة» ليست ظاهرةً غريبة وشاذة في الوجود، بل واحدة من مبررات الظهور الإلهي في التاريخ عبر النبوة. إنها تُنبئ بمرحلة يُعاد فيها بناء العالم.

وإذا كان مفهوم «الأزمة» قد برَّر ظهور النبوة، فيبدو أن ذات المفهوم، قد دفع إلى ظهور البحث العقائدي فيها عند المسلمين. إذ بدا مفهوم «الأزمة» مسيطرًا بقوة على الظروف التي أحاطَت بنشأة البحث العقائدي في النبوة، وظروف تطوُّره أيضًا. ويبدو أن

---

[1] نقلًا عن: محمود رجب، الاغتراب، ص١٢٤.

[2] انظر الفصل السابق.

[3] انظر الفصل السابق.

ذلك يُرَد — في التحليل الأخير — إلى الظروف التي أحاطَت بنشأة علم العقائد (علم الكلام) ذاته، وكذا ظروف تطوُّره. فقد نشأ العلم أدنى إلى أن يكون تنظيرًا — في مجال العقيدة — للتناقض القائم بين قُوًى واقعية. إن بداية العلم — إذن — هي «واقع متعين»[٤] يبحث في «بنية نظرية» عمَّا يتجاوز أزمته؛ ولذا كان لزامًا أن يرتبط العلم — في نشأته وتطوره — بكل أزمات هذا الواقع. ولعلَّ نظرة على المشكلات الأولى التي أثارها «العلم» تؤكد هذه البداية الواقعية؛ «فقد كان الخلاف حول قتال مانعي الزكاة (أو أهل الردة) أصلًا لما حدث بعد ذلك من الخلاف في الإيمان والإسلام وتضمنهما للعمل أو عدم تضمنهما له، وهي المسألة المعروفة كلاميًّا بالإيمان والعمل»،[٥] كما كانت مسألة «القدر» — التي ارتبطت بقوة بقضية العدل الاجتماعي — «أول ما خاض فيه المسلمون وتجادلوا من مسائل الاعتقاد»،[٦] وكذلك كان الخلاف حول الإمامة (أو شكل الحكم السياسي ومضمونه) هو أول ما نشأ من الخلاف بين المسلمين.[٧] وهكذا لم يكن الخلاف بين فِرَق المسلمين «مجردَ اجتهاد ظني حول مسائل اعتقادية»، أو «خلافًا حول القيم الأخلاقية المستمدة من القرآن» فيما تصور البعض،[٨] بل كان خلافًا يضرب بجذور عميقة في واقع ذي طابع إشكالي؛ ولهذا كانت «راية الله»، التي رفعَتها «كل الفرق المتصارعة» في آنٍ واحد، محضَ تغطية لتناقضات تحتية ضربَت بأصولها في أعماق البناء الاجتماعي».[٩] وهكذا كانت «هذه الطوائف (الكلامية) التي نشأت بين العرب، ترمي — بادئ ذي بدء — إلى غرض سياسي محض رغم ظهورها بهذا المظهر الديني».[١٠]

[٤] ولو أن البداية كذلك، إلا أن العلم قد تمكَّن — في مرحلة لاحقة — من بلورة آليات منهجية خاصة، وتطور بها في استقلال نسبي عن الواقع، وتلك طبيعةُ كلِّ علم ولا شك.

[٥] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦م، ط٣، ص٢٨٤.

[٦] المصدر السابق، ص٢٨٦.

[٧] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠م، ط١، ص٣٩.

[٨] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج١٠، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٦٩.

[٩] المصدر السابق، ص١٧٠.

[١٠] فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات، ترجمة حسين إبراهيم حسن، محمد زكي إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٥م، ط٢، ص٦٩.

يبدو — إذن — أن الطابع السياسي — لا الديني — كان هو الغالب — في البدء — على ما عداه.[١١] وليس ذلك بالأمر الغريب؛ حيث «أخذت السياسة تزداد، حينئذٍ، بروزًا وتقدمًا لتشغل الاهتمام الأول في حياة العرب»،[١٢] ولتصبح أيضًا، أساسَ كلِّ «نظر». ولذا كانت الفرق الإسلامية التي تبلور العلم بدءًا من رؤاها النظرية «أحزابًا سياسية تحتوي قوًى اجتماعية تشكَّلت وفقًا لطبيعة الأوضاع الاقتصادية».[١٣] تُعَد «المسألة السياسية» أحدَ أهم العناصر المكوِّنة للعلم. وإذ تكون السياسة بلورة لمدى فاعلية الإنسان (حاكمًا أو محكومًا) في العالم، فإن «العلم»[١٤] يكون، بذلك، قد تبلور في بدايته الأولى من السؤال عن الإنسان ومدى فاعليته في العالم. ويبدو أيضًا، أن هذه البداية «الإنسانية» قد ألقَت بظلٍّ على تفرُّع مباحث العلم وتطورها.[١٥] حقًّا، إن ثمة مَن ارتأى بعد ذلك «أن جميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في «ذات الله» تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله عز وجل، وفي «رسول الله» ﷺ، وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى».[١٦] فبدا وكأن موضوع «العلم» مستغرق — على ما يقول المناطقة — بتمامه في دائرة «الله والرسول» فقط، أما «الإنسان» فبدا وكأنه غريبٌ عن «العلم» الذي بدأ منه ولأجله. وهكذا لاح ضربٌ من التناقض بين نقطة البدء في «العلم» وبين تطوره اللاحق؛ حيث انحرف العلم عن

---

[١١] كان ذلك — ولا شك — يمثِّل إحدى ضرورات مرحلة تاريخية، انطوَت على حركة انتقال من «مشروع تاريخي» اعتمد «حياة القبيلة» بوصفها الشكلَ الأمثل لوجود الإنسان المدني، إلى «مشروع تاريخي» آخر، تبلور حول فكرة «الدولة السياسية» التي يتَّسع فيها وعيُ الإنسان وولاؤه ليشمل كيانات أخرى غير كيانه الطبيعي (قبيلته). بعبارة أخرى: تُمثل هذه المرحلة انتقالًا من «طور الوجود الطبيعي» إلى «طور الوجود السياسي الأشمل».

[١٢] أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ١٩٧٤م، ص١٧٦.

[١٣] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ص١٦٧، نقلًا عن: كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص١٠.

[١٤] نعني بلفظة العلم هنا، وفيما يلي ذلك، علم العقائد أو الكلام.

[١٥] سبقت الإشارة لبعض الإشكالات التي استمد منها «العلم» بدايته، وقد تجلَّى طابعها الإنساني الصريح. ويبدو أن ذات الطابع الإنساني يمكن أن يتجلى عبر تحليل «أيديولوجي» لبعض مسائل العلم الدقيقة — التي تتجاوز مرحلة البدء — كمبحث «الذات والصفات»، وبعض مباحث المعرفة والوجود، كشيئية المعدوم عند المعتزلة مثلًا … إلخ. ولكن ذلك يتجاوز ما نحن فيه.

[١٦] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ، الطبعة الأخيرة، ص٤.

«جوهره الإنساني العيني» إلى «جوهرٍ متعالٍ مجرد»؛ أي إنه (العلم) بدأ من الإنسان وانتهى إلى «نسيانه».[١٧] ومع ذلك، فإن انتهاء العلم إلى انحصار جميع أطرافه في النظر في «ذات الله والرسول»، لا يمكن فهمه إلا بوصفه تحولًا — تم لأسباب ما[١٨] — عن موضوع النظر الأصيل؛ أعني الإنسان؛[١٩] حيث لم يكن ذلك التحول غيرَ مَجْلَى «لتطور النزاع السياسي بين الأحزاب العربية إلى جهاد ديني».[٢٠]

---

[١٧] شاع لفظ «النسيان» في حقل الفلسفة المعاصرة، بعد أن استخدمه هيدجر لتشخيص أزمة الميتافيزيقيا الغربية. ويبدو أن كون الأزمة قائمة في «النسيان»، يجعل تجاوزها قائمًا في «التذكر»، وإن كان لا بدَّ من فهم «التذكر» في حدود تاريخية خالصة، دون أيِّ إحالات ميتافيزيقية، كالحال عند أفلاطون؛ حيث يعني «التذكر» هنا، استرجاعًا واعيًا للحظة متقدمة في بناء «العلم» بعد انقطاعه عنها تراجعًا في خطِّ تطوره. وهكذا رأى هيدجر أن تجاوز أزمة المتيافيزيقيا الغربية، التي تتمثل فيما أسماه «نسيان الوجود» والاقتصار على التفكير في الموجود الحاضر، يكمن في إعادة بنائها بالبحث في معنى الوجود بوصفه عملية (لا تحجب) ينكشف خلالها الموجود. ودعا هيدجر إلى تبيُّن عناصر هذا التجاوز عند فلاسفة ما قبل أفلاطون خاصة؛ حيث لم يكن الانفصال بين المحسوس والمعقول قد ترسَّخ في تاريخ الفلسفة؛ إذ كانت حيوية وجدلية العلاقة بينهما تنفي استبعاد واحد منهما لحساب الآخر. ويبدو — تبعًا لذلك — أن أزمة علم الكلام تتمثَّل في «نسيان الإنسان» والتفكير في المجرد. ويبدو أيضًا أن تجاوز أزمة هذا العلم يرتبط بالتعرف على مرحلة من «العلم» لم يكن فيها النظر في «الله والرسول» فقط قد استغرق جميع أطراف العلم، بل كان بين كلٍّ من «الله» و«الإنسان» ما يسمح بالحديث عن علاقة صميمية بينهما، لا تستبعد طرفًا لحساب آخر.

[١٨] يمكن النظر إلى هذا التحول بوصفه ضربًا من ضروب «الاغتراب» الذي هو «تضحية بالعياني في سبيل المجرد»، وذلك ما ينشأ «حين يعيش الإنسان في وضع تاريخي بالغ البؤس والشقاء ويتميز أساسًا بفقدان الحرية السياسية». والحق أن في ظروف هذا التحول ما يقترب به من هذا التفسير. انظر: حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ، مجلة عالم الفكر، مجلد ١٠، عدد ١، الكويت، ١٩٧٩م، ص٤٧٠؛ وأيضًا: محمود رجب، الاغتراب، الإسكندرية، ١٩٧٨م، ص١٣٤.

[١٩] لعل إدراك ذلك يُعَد من أكثر الأمور جوهرية لكل محاولات التجديد والنهضة، التي لن تلقَى غير الإخفاق، إذا ما تجاهلت «الإنسان» بوصفه أصلًا للعالم ونقطة البدء فيه، وبذلك تكون نقطة البدء في «العلم» — وهي أقدم نقاطه — هي ذاتها نقطة البدء في التجديد، وتلك هي مفارقة التجديد الذي يتحقَّق بالغوص في أعماق القديم (لا بقصد الحفاظ عليه — على طريقة السلف — بل بقصد تفجيره من الداخل لبيان حدوده وإثراء مضمونه). ليس التجديد، إذن، قفزة فوق التاريخ أو تجميدًا له، كما أنه ليس محاولة للجمع عن طريق التجاور بين عالَمَين لن يلتقيا إلا من خلال القسر والانتقاء، إنما التجديد محاولة لإعادة بناءِ وعيِ الأمة عبر تخليقه هُوية جديدة لها من تفاعل عناصر تنتمي إلى «القديم والجديد» ولا يستبعد عنصر منها الآخر.

[٢٠] فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات، سبق ذكره، ص٧٣.

تحول العلم — إذن — من نسق «أنثروبولوجي» إلى نسق «ثيولوجي»؛[٢١] أو من النظر في «الإنسان» إلى النظر في «الله والرسول». والحق أن هذا التحول قد تحقَّق حين تبلورت حول الإسلام «سلطة» تحكم باسمه وتمارس أقسى ضروب القمع العقلي والسياسي.[٢٢] يؤكد ذلك أن التشيع — الذي انبثَقت منه كلُّ فرق الإسلام سواء بالمعارضة أو المعاضدة — ظلَّ، مدة طويلة، عنوانًا على حركة سياسية فقط، ولم يتحول إلى «نسق لاهوتي مغلق» إلا مع الإمام السادس جعفر الصادق (٨٠–١٤٨هـ)، وهشام بن الحكم، وذلك بعد أن عانى التشيع من ضروب القمع السلطوي ما عجز — في صورته الأولى — عن تحمُّله.[٢٣] وينطوي إدراك هذا «التحول» على دلالة خاصة فيما يتعلَّق بالنبوة، التي ارتبط النظر العقائدي فيها بالنظر في الإمامة، التي كانت واحدةً من أهم المسائل العملية الأولى التي تبلور حولها العلم. فاللافت — حسب المؤلفات التي تؤرخ للفرق[٢٤] — أن أول ظهور للنبوة في حقل البحث العقائدي كان عند الشيعة. حيث ذهب «الغلاة» منهم إلى ادِّعاء النبوة والقول باستمرارها. ويبدو أنَّ ذلك كان مقدمةً ضرورية لبيان دور «الإمام» الذي انحصر — تبعًا لذلك — في إطار إبستمولوجي خالص. إذ جعلوا «صفة الإمام، صفة النبي».[٢٥] وهكذا قاسوا الإمامة على النبوة، فتعلق بحث النبوة بتأسيس الإمامة. ولذلك

[٢١] بدأ العلم، تبعًا لذلك، «سائرًا على قدمَيه» ثم تحوَّل إلى «السير مقلوبًا على رأسه»؛ إذ إن ثمة ضربًا من «الانقطاع الأبستمولوجي» بين لحظتين في العلم، يقتضي تجاوزُه «انقطاعًا آخر» يعود بالعلم إلى وضعه الطبيعي. ولعلَّ هذا التحوُّل يُظهر جوهر أزمة العلم التاريخية والنظرية، التي يقتضي تجاوزُها فحصًا نقديًّا يتخطى «الفهم التراثي للعلم»، إلى استكشاف بنيته أو أبنيته المحورية القادرة على استيعاب جميع ظواهره وتحولاته، ثم رصد «تكوين» هذه الأبنية وربطها بمجالها التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية.

[٢٢] يبدو أنَّ هذا «التحول» عامٌّ؛ فقد قدم هيجل تحليلًا، يتعلق بالديانة المسيحية، لظاهرة التحول هذه، وذلك في كتابه «وضعية الديانة المسيحية»، وفيه ردَّ هيجل تحوُّلَ المسيحية من دين لا مجال فيه لاغتراب الإنسان عن ذاته، إلى مذهب كهنوتي جامد، إلى تحول المسيحية إلى «سلطة» تحقق أهدافها عن طريقِ خنقِ كلِّ حرية للإرادة والعقل. انظر: محمود رجب، الاغتراب، سبق ذكره، ص١٢٧–١٣٣؛ وانظر أيضًا: زكريا إبراهيم، هيجل، سبق ذكره، ٤٤–٤٥.

[٢٣] انظر: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الهلال، ١٩٨٢م، ص٣١٧–٣١٨.

[٢٤] انظر مثلًا: التنبيه والرد للملطي، التبصير في الدين للإسفرائيني، مقالات الإسلاميين للأشعري، والملل والنحل للشهرستاني.

[٢٥] القاضي عبد الجبار، المغني، ج٢٠، ق١، «في الإمامة»، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٢.

حُقَّ القول «إن الوسط الشيعي هو الوسط الذي كان ملائمًا لينشأ فيه علم نبوة يكون مدارًا للتأمل والتطور».[٢٦]

من وراء ذلك يقف مفهوم «الأزمة» ملقيًا بظل. إذ يلحظ المرءُ دَور الأزمة في صياغة الأنساق الأساسية (شيعة – خوارج – معتزلة) داخل العلم، وكذا بلورة تحوُّلاته الجوهرية. فقد لاحت «الأزمة السياسية» — كما سبق أن ألمحنا — من وراء نشأة الفرق،[٢٧] وكذلك فإن «التحول» في العلم من «العياني» إلى «المجرد» — الذي يُعَد التحول من «الإمامة» إلى «النبوة» أحد مظاهره — يتعذر فهمه تمامًا بعيدًا عن «الأزمات» العنيفة التي صادفَتها «الفرق» ذاتها؛ حيث دفعت بها هذه «الأزمات» إلى الاستغراق في «المجرد» بعد أن فقدت «المتعين».[٢٨]

(١) من «الإمامة» إلى «النبوة»

يفتقد الحديث عن «الأزمة» التي أحاطت بالتحوُّل من «الإمامة» إلى «النبوة» كثيرًا من اتساقه، دونما الحديث، قبلًا عن «الأزمة» التي دفعت إلى «تنظير» الإمامة، والتحول بها

[٢٦] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، بيروت، ١٩٦٦م، ص٨٦.

[٢٧] يبدو أنَّ في مجرد «تسميات» الفرق الأولى دلالةً قاطعة على تبلورها في «الأزمة». فقد نشأت الشيعة من «التشيع» لآل البيت ضد إقصائهم المتعمد — وخاصة الإمام علي — عن الحكم. وكذلك نشأت الخوارج من «الخروج» على الإمام علي إبَّان «أزمة» التحكيم المشهورة. أما المعتزلة، فثمة ضربٌ من «الاعتزال السياسي» المبكِّر، قيل في تفسيره: إن فريقًا من المسلمين آثروا السلامة، فلزموا الديار، و«اعتزلوا» الناس إبَّان الأزمة بين الإمام علي ومعاوية، أما «الاعتزال النظري» فيرجع إلى الفريق الذي «اعتزل» المسلمين بموقفه المتميز من «مرتكب الكبيرة»؛ تلك «الأزمة» التي تفجَّرت في الوسط الإسلامي إبان «حرب الجمل» بين عائشة وصاحبَيها وبين الإمام علي، والتي نشأ عنها أيضًا «الإرجاء» الذي «يُرجِئ» الحكم في صاحب الكبيرة إلى يوم الحساب. وهكذا انتسبت الفرق الأولى — بحسب اشتقاق تسمياتها — إلى «مواقف وأحداث» ولم تنتسب إلى «أشخاص» كالحال في الأشعرية والماتريدية. وبذلك يمكن وصفُ الفرق الأولى بأنها «فرق الأزمة» حقًّا.

[٢٨] الحق أن التحول في العلم من «العياني» إلى «المجرد» قد ارتبط بأزمات الفرق، فاللافت أنَّ الفرق الأولى عامة قد تبلورت بوصفها أحزابًا للمعارضة السياسية. وقد كانت هذه المعارضة — في البدء — معارضة «عملية»، تمثَّلت في عديد من الثورات، أضرمها كلٌّ من الشيعة والخوارج والمعتزلة ضد السلطة القائمة. وإذ جُوبهت هذه الثورات بالقمع والإبادة العنيفة؛ فقد اضطرَّت هذه الفرق إلى تبنِّي ميكانيزمات دفاعية ملائمة، تجلَّت في الانكفاء على الذات والتحول بالمعارضة من ميدان «الفعل» إلى ميدان «القول»، واكتفَت بصياغة عقائد مضادة للعقائد التي تُروج لها السلطة (وإن كان التاريخ يحدِّثنا عن لحظات اضطرت فيها السلطة إلى تبنِّي بعض هذه العقائد المضادة، أو اضطرت الفرق إلى التراجع). المهم أن التناقض، الذي كان «متعينًا» حلَّق في سماء «المجرد»، وبتقادم العهد ضاع «المتعين» وبقي «المجرد».

من مجرد «مسألة سياسية» إلى «أصل من أصول الدين»، لا يصح الإيمان إلا به. فإنه «لم يخفَ في هذه الأمة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي عليه السلام ... «فإن» الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان».[٢٩] وهكذا التاريخ ليس شيئًا أكثر من اجترار الماضي وإعادة استهلاكه.[٣٠] وبالرغم من «صوفية» هذا التصور ولا تاريخيته، فإنه يعكس إدراكًا بأن «أزمات البدء» قد ساهمت في توجيه حركة التاريخ الثقافي اللاحق. ومن هنا يتجلَّى الطابع «التكويني» للإمامة بوصفها إحدى مشكلات البدء التي ساهمت في إنتاج قدر — غير قليل — من مشكلات الفكر اللاحقة؛ ومنها «النبوة» دون شك ... وهكذا يصبح الحديث عن «الإمامة»، أولًا، ضرورةً ملحَّة.

كان «أعظمُ خلاف بين الأمة خلافَ الإمامة؛ إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على «قاعدة دينية»، مثل ما سُلَّ على الإمامة».[٣١] ومع أن ثمَّة ضربًا من «التواصل» في تاريخ الإمامة فإنه لا بد من التمييز — لضرورة منهجية — بين لحظتين في تاريخ «الإمامة»، أولاهما بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة، والأخرى بعد وفاة الإمام علي.[٣٢] وهذا التمييز يستمد دلالته من أن الخلاف حول الإمامة لم يكن، منذ البدء، خلافًا حول «قاعدة دينية»، كما أشار النص الآنف؛ فقد كان الخلاف في «اللحظة الأولى» خلافًا حول «مسألة سياسية»،[٣٣] ولكن

---

[٢٩] الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٨م، ج١٠، ص١٩.

[٣٠] يُجلي هذا التصور أهم العقبات التي تحول دون تبلور «وَعْينا التاريخي»؛ فمشكلات «الحاضر» هي ذاتها مشكلات «الماضي»، وهذا يعني أن حلول «الحاضر» لا بد، بدورها، أن تكون حلول «الماضي». وكذلك فإن أعداء «اليوم» هم أعداء «الأمس»، وتبعًا لذلك فإن انتصارات «اليوم» هي بدورها انتصارات «الأمس». فالوعي المعاصر — رغم ادعائه العلمية — يرى التاريخ تكرارًا مملًّا، وليس تراكمًا للخبرة يُحدث التقدم.

[٣١] الشهرستاني، الملل والنحل، سبق ذكره، ص٢٢.

[٣٢] تمثِّل «اللحظة الأولى» — طبقًا للشهرستاني — خامس خلافات الأمة في حين تمثِّل «اللحظة الثانية»، الخلاف العاشر في سلسلة من الخلافات المرتبة طبقًا لتاريخ حدوثها، والتي تتصاعد ليتبلور منها تاريخ الإسلام الثقافي بأسره. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، سبق ذكره، ج ١، ص١٩–٣١.

[٣٣] «فلم يزعم الذين اختلفوا على خلافة أبي بكر الصديق ٥١ق.هـ–١٣هـ ولا الذين اصطرعوا حول تصرفات عثمان بن عفان (٤٧ق.هـ–٣٥هـ)، أن واحدًا من فرقاء هذا الصراع والخلاف قد مرق عن الدين، أو أن الإسلام، كدين، قد أصبح وقفًا على موقف فريق دون فريق ... إذ كان خلافًا سياسيًّا أو اجتماعيًّا تسهم في تغذيته عواملُ قبلية أو إقليمية، ويقوم بين أبناء الدين الواحد، دون أن يزعم طرفٌ من أطرافه أنه له صبغة من الدين.» انظر: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، سبق ذكره، ص١٢.

تطور ليُصبح في «اللحظة الثانية» خلافًا حول «قاعدة دينية».[٣٤] وهكذا هيمنت جدلية التحول مما هو «سياسي» إلى ما هو «ديني» على تطور «الإمامة».

(أ) الإمامة ... مسألة سياسية

يبدو متعذرًا إمكان تصوُّر معنى مسألة خلافة النبي ﷺ دون ما حدث من تنازع وشقاق. فقد مضى النبيُّ تاركًا أمرَ خلافته دون حسم.[٣٥] وهكذا بات تقريرُ أمر الخلافة متروكًا للأمة، تختار وتعيِّن. ولكن الأمة — التي أدرك النبي، في مرض موته، التنازع يدب في أوصالها — لم تكن كيانًا متجانسًا على نحوٍ مثالي، بل كيانًا حيًّا — وككل حياة — مؤلَّفًا من قوى عدة تتنازعها المصالح والولاءات القديمة التي لم تجفَّ جذورها بعدُ، فإن «جذور الواقع الجديد لم تكن قد ترسخت، إلى حدٍّ يحول دون استمرارية بعض بصمات الأوضاع القديمة».[٣٦] وهكذا فإن اختيار الخليفة لم يكن بيد أمة موحدة الأهواء والمصالح

[٣٤] فقد كان الخلاف حول إمامة «علي» نقطةَ تحوُّل في الماهية والطبيعة التي أضفيَت على الصراعات التي حفلت بها حياة العرب والمسلمين. إذ لم يقف الخلاف عند الحدود السياسية، بل أُضيف إليه طابع من الدين، فأصبحت سائر فرق الإسلام تُضفي على مبادئها السياسية وآرائها الفكرية والاجتماعية صبغةً من الدين وعقائده، انسياقًا مع تيار سلطان العقيدة الدينية الجارف حينًا، وتملقًا للعامة واستجلابًا لتأييدها في أغلب الأحايين، فانطبعت خلافات الساحة الإسلامية بالطابع الديني عندما انتقل الجميع بما هو «سياسي» إلى ساحة ما هو «دين». انظر أيضًا: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص١٣.

[٣٥] ثمَّة اتجاهات ثلاثة تتباين فيما يتعلق بهذا الأمر: «الأول»، يرى أن النبي قد آثر ترك الأمر للأمة، تختار من تشاء بأي طريقة تشاء، دون أن تتقيد بوصية أو نص يمكن أن يكون غلًّا على حركة التاريخ فيما بعد. و«الثاني» يرى أن قوى بعينها قد حالت بين النبي ﷺ وبين كتاب كان سيكتبه حتى لا تضل الأمة، فقد قيل: «إنه لما اشتدَّ بالنبي ﷺ مرضُه الذي مات فيه، قال: ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعدي، فقال «عمر» رضي الله عنه: «إن رسول الله — ﷺ — قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله». وكثر اللغط، فقال النبي ﷺ: «قوموا عني، لا ينبغي عندي التنازع».» انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٢١. والحجة في ذلك «أنه من غير المعقول أن يُهمل النبي ﷺ فلا ينص على طريقة الاستخلاف ولا يضع قانونًا ملزمًا لها يحول بين المسلمين والفتن.» انظر: حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، المجلد الأول، بيروت، ١٩٧٣م، ط٢، ص١٤. أما «الثالث» فيذهب إلى أن أمر خلافة النبي ﷺ كان أجلَّ من أن يُترك لاختيار أمة قد تضلُّ وتهوَى؛ ولذا فإن ثمة نصوصًا عدة — صريحة أو ضمنية — تدل على شخص بعينه اختاره النبي ﷺ لخلافته.

[٣٦] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج١، سبق ذكره، ص٦٤.

— ولا وجود لها إلا في ذهن البعض — بل كان أمرًا اختصت به «قوى» تصارعَت فيما بينها من أجل أن يحسم كلٌّ منها الأمر لصالحه.[٣٧] ولقد كان طبيعيًّا أن يتقرَّر «أمر الخلافة» لصالح أعظم هذه القوى وأكثرها فعالية. ومن هنا صحَّ قول الطبري إن اختيار الخليفة لم يقع على أساس الشورى، بل كان مغالبة.[٣٨]

فبعد أن قُبض النبي ﷺ اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة، وفي نيَّتهم مبايعة أحد شيوخهم خليفةً على المسلمين. وقد استندوا في ذلك إلى «سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب»،[٣٩] فإنَّ النبيَّ قد «لبث في قومه بضع عشرة سنة، يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأوثان، فما آمن به من قومه إلا قليل»،[٤٠] أما الأنصار فقد «خصَّهم الله بالنعمة، ورزقهم الإيمان به وبرسوله ﷺ ... فدانت بأسيافهم له العرب».[٤١] «ولذا يناديهم شيخهم» أن: «شدوا أيديَكم بهذا الأمر، فإنكم أحقُّ الناس وأولاهم به».[٤٢] ترتدُّ جدارة الأنصار بالخلافة، إذن، إلى «سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب». ويبدو أن إحساسهم بهذا التميُّز كان من الحدَّة بحيث رأى البعض في هرولتهم إلى مبايعة أحدهم بالخلافة «إظهارًا لعدم رضائهم عن سياسة النبي «نفسه» المتسامحة تجاه قرشيِّي مكة حديثي العهد بالدين (مسلمة الفتح)»،[٤٣] أولئك الذين كان تدينهم شكليًّا إلى حد كبير، حيث تقبَّلوا تعاليم الإسلام «دون تمثُّل لروحها، بل ابتغاء ما يجنيه الانتماء للجماعة الجديدة من مكاسب، و«كذلك» لأن فروض الإسلام الخارجية

---

[٣٧] وإذ يأبى التاريخ القول بأنَّ هذه القوى المتصارعة تمثِّل تكوينًا أفرزه الدين الجديد، فإنَّ من الضروري تقصِّي جذور هذه القوى في واقع ما قبل الإسلام. وهكذا فإن أي محاولة لفهم الصراع حول «الخلافة» بعيدًا عن جذوره الأقدم — في واقع ما قبل الإسلام — سيكون مآلها الإخفاق دون شك.

[٣٨] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٣، القاهرة، بدون تاريخ، ص٣٨٨.

[٣٩] ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزين، طبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧م، ج١، ص١٣.

[٤٠] المصدر السابق، ص١٣.

[٤١] المصدر السابق، ص١٣.

[٤٢] المصدر السابق، ص١٣.

[٤٣] E. A. Belyaev: Arabs, Islam and the Arab caliphate in the early middle ages, Pall Mall Press. London 1969, 121.

تلائم مزاجهم التجاري إلى حدٍّ كبير».[٤٤] وهكذا أقام الأنصار دعواهم بأحقية الخلافة على إحساسٍ حادٍّ بتميُّز المكانة الدينية.

في مقابل تميُّز «المكانة الدينية»، هذا، انبثق «تميُّز» قرشي مضاد، ارتكز في جزء منه أيضًا على «المكانة الدينية»، إلا أنه اعتمد بصورة أساسية على إحساسٍ حادٍّ بتفوُّق المكانة القبلية.[٤٥] وبهذا اعتمدَت دعوى قريش بأحقية الخلافة على «أولوية الدين والقبيلة معًا».[٤٦] وقد تجلَّى ذلك — كأوضح ما يكون — حين أكَّد أبو بكر — في اجتماع السقيفة — على وضعٍ قبليٍّ متميز بقوله: «نحن عشيرة رسول الله ﷺ، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنسابًا، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة.»[٤٧] وذلك بعد أن كان قد أكد الوضع الديني المتميز أيضًا بقوله: «كنا معشر المهاجرين أول الناس إسلامًا، والناس لنا فيه تبع.»[٤٨] والحق أن «عمر بن الخطاب» كان أكثرَ صراحةً في ردِّ أحقية قريش بالخلافة إلى أصل قبلي خالص، فإنه أسقط أيَّ اعتبار لتميُّز الوضع الديني أيضًا كما فعل أبو بكر. يقول — في تبرير أحقية قريش بالخلافة — مشيرًا للأنصار: «يريدون أن يختزلونا

[٤٤] هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس «وآخرون»، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤م، ص٧.

[٤٥] الحق أن موقف القرشيِّين — من غير آل البيت — من مسألة «التميز» هذه، قد اتَّسم بضرب من التفاوت؛ وذلك بحسب مَن يُبرزون «تميزهم» بإزائه. فحين يكون ذلك بإزاء الأنصار فإن (التميُّز) يكتسب مضمونًا دينيًّا وقبليًّا معًا. أما حين يتعلَّق الأمر بآل البيت، فإنه لا مجال للحديث عن تميُّز قرشي ديني؛ وقد تكشَّف ذلك من حوار للعباس مع أبي بكر قال فيه: «إن الله بعث محمدًا كما زعمت نبيًّا، وللمؤمنين وليًّا، فمنَّ الله بمقامه بين أظهرنا حتى اختار له ما عنده، فخلَّى على الناس أمرَهم ليختاروا لأنفسهم، مصيبين للحق، لا مائلين عنه بزيغ الهوى؛ فإن كنت برسول الله طلبت، فحقنا أخذت، وإن كنت بالمؤمنين طلبت، فنحن منهم متقدمون فيهم، وإن كان هذا الأمر إنما يجب لك بالمؤمنين، فما وجب إذا كنا كارهين.» انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، سبق ذكره، ج١، ص٢١. ومن هنا لم يبقَ أمام «القرشيين» إلا مواجهة «آل البيت» بتميُّز وضعهم القبلي داخل قريش نفسها. وهذا ما أوضحه «أبو عبيدة بن الجراح»، بقوله لعلي بن أبي طالب، مبرزًا أحقية أبي بكر بالخلافة: «يا ابن عم ... هؤلاء مشيخة قومك.» انظر: المصدر السابق، ص١٨.

[٤٦] أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ١٩٧٤م، ج١، ص١٢٢.

[٤٧] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، سبق ذكره، ج١، ص١٣.

[٤٨] المصدر السابق، ص١٣.

من أصلنا (كسادة وأصحاب سلطان بالطبع)، ويُغصبونا الأمر».[٤٩] ثم أردف: «والله لا ترضى العرب أن تؤمِّركم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تُولي هذا الأمر إلا مَن كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم. لنا بذلك على مَن خالفنا من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين. مَن ينازعنا سلطان محمد وميراثه، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مُدلٍ بباطل أو متورط في هلكة.»[٥٠] وهكذا حسمت قريش أمرَ الخلافة، اعتمادًا على أولوية دينية تارة، وأولوية قبلية تارة أخرى.

وعلى هذا فـ «إن قريشًا [هي التي] اختارت لنفسها فأصابت»،[٥١] ولكن اللافت أن قريشًا التي اختارت، لم تكن قريش (بني هاشم) أفقر بطونها،[٥٢] قبل أن يكون فرع الرسول، بل قريش (تيم وعدي وأمية) أغنى بطونها وأكثرها امتيازًا طبقيًّا واجتماعيًّا. والحق أنه بدا أن ثمة تواطؤًا[٥٣] بين هذه القوى المتميزة اجتماعيًّا على الاستبداد بأمر الخلافة دون سائر المسلمين.

---

[٤٩] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، سبق ذكره، ج٣، ص٢٠٥.

[٥٠] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، سبق ذكره، ج١٠، ص١٥.

[٥١] في لجاج مع ابن عباس (ابن عمِّ النبي) حول الأحق بالخلافة، قال عمر بن الخطاب: «إن الناس قد كرهوا أن يُجمعوا لكم النبوة والخلافة، وإن قريشًا اختارت لنفسها فأصابت.» وهكذا يكفي الهاشميين شرفُ النبوة الروحي والمعنوي، «أما السلطان السياسي والمادي والدنيوي، فلقد آثرت به قريش مَن كانوا يتولَّونه قبل الإسلام». انظر: محمد عمارة، الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب، منشور ضمن كتاب: علي بن أبي طالب، نظرة عصرية جديدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م، ط٣، ص١٣.

[٥٢] كانت قبيلة قريش تتألف من عشرة بطون (فروع)، يتحدد وضعُ كلٍّ واحد منها في السلم الاجتماعي للقبيلة، حسب الوزن المادي والمالي والقتالي لكل بطن. وبينما كانت بطون «تيم وعدي وأمية» التي انتسب إليها على التوالي كلٌّ من «أبي بكر وعمر وعثمان»، تأتي في أعلى درجات السلم الاجتماعي، وذلك بحسب ما يتميزون به من وضع مالي ومادي متفوق؛ فإن فرع بني هاشم (آل الرسول) كان يأتي — طبقًا لتواضع نصيبه من الثروة — في أدنى درجات السلم الاجتماعي. انظر: محمد عمارة، الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب، سبق ذكره، ص٥–١٢.

[٥٣] لا تصلح «الصدفة» وحدها أساسًا لتفسير هرولة «ابن الخطاب» وسَعْيه للقاء «أبي بكر» بالذات، حين عرف باجتماع الأنصار لمبايعة أحد شيوخهم خليفةً للنبي ﷺ. فالحق أن شيئًا ما قد جمع بين الشيخَين يتجاوز حدودَ وعيِهما الصريح إلى كوامن الرغبة الدفينة. لهذا لم تجمعهما «الصدفة» بقدر ما جمع بينهما ذلك الشيءُ الذي يرتدُّ إلى حدود عالمهما السابق على الإسلام وانتمائهما الاجتماعي المتماثل؛

فقد قُبض النبي ﷺ وكان علي بن أبي طالب، عندئذٍ، هو أبرز وجوه بني هاشم، ويبدو أنه كان واثقًا من خلافته للنبي، إلى حدٍّ أنه رأى أن ليس لأحد أن يطلبَها غيرُه.[٥٤] فقد كان يرى في نفسه، وهو الرجل الذي خبر سُنَّة الرسول خبرةً تامة، وكذلك رأى فيه فقراء الصحابة خاصة[٥٥] الضمانة الأساسية لاستمرار النهج الاجتماعي الذي ساد شِبْهَ الجزيرة على يد النبي، «وأيضًا الضمانات الأساسية كي لا يعودَ ملأ قريش وأغنياؤها — الذين التحقوا بالإسلام عندما لم يجدوا طريقًا لمقاومته — للإمساك بالسلطة والسلطان تحت رايات الدين الجديد».[٥٦] وهكذا فإنه حتى عمر — الذي هَمَّ بإحراق ابن أبي طالب[٥٧] إبَّان تنازعهما على البيعة لأبي بكر — قد أدرك أخيرًا أنه «لو وَلِيَها الأجلح (علي بن أبي طالب) لحمل الناس على الجادة».[٥٨]

ذلك الشيء الذي تبدَّى في الإصرار الحاسم — وخاصة من جانب ابن الخطاب — على إقصاء بني هاشم (آل البيت)، وهم فقراء قريش، عن خلافة النبي ﷺ. وإذ تحقَّق هذا الإقصاء فعلًا، ولكن بخشونة جعلت فاطمة تستصرخ أباها الذي لم يجفَّ الثرى حول قبره، باكيةً: «يا أبتِ يا رسول الله، ماذا لقينا بعدك من ابن الخطاب وابن أبي قحافة.» انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج١، ص٢٠، فإن علي بن أبي طالب قد اضطر، لذلك، إلى اتهام الشيخين صراحةً بالتواطؤ على الاستبداد بالخلافة؛ حيث اتَّجه بخطابه إلى عمر — حين حاول هذا الأخير أن يغصبَه على مبايعة أبي بكر — قائلًا: «احلب حلبًا لك شطره، واشدد له اليوم أمره يردده عليك غدًا». انظر: المصدر السابق. ومن هذه الخشونة التي أظهرتها، عبارة فاطمة الآنفة، ومن التواطؤ الذي فضحه ابن أبي طالب، انبثق تيارٌ من التعاطف المتنامي مع آل البيت، تزايد وزنُه بتزايد المظالم. ويبدو أنه قد قُدر لهذا التيار ذاته أن يتحول بالإمامة من مسألة سياسية إلى كونها أحدَ أهم أصول الإيمان، وكان ذلك جزءًا من حربهم مع سلطة جائرة.

[٥٤] لما قُبض رسول الله ﷺ قال العباس لعلي بن أبي طالب: «ابسطْ يدك أبايعك، فيقال: عمُّ رسول الله بايع ابنَ عمِّ رسول الله ﷺ، ويبايعك أهل بيتك، فإن هذا الأمر إذا كان لم يُقِل (من الإقالة). فقال له عليٌّ (بثقة): ومَن يطلب هذا الأمر غيرنا.» انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج١، ص١٢.

[٥٥] لعلَّ من أهم الصحابة الذين تخلَّفوا عن بيعة أبي بكر ومالوا مع علي بن أبي طالب: سلمان الفارسي، وأبا ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود، وحذيفة بن اليمان. وهم جميعًا من المستضعفين والعبيد والغرباء الذين يُوحي موقفهم بأن فقراء المسلمين هم الذين والَوا عليًّا؛ وذلك حرصًا منهم على «العدالة»، لا ضرورات «القرابة».

[٥٦] محمد عمارة، الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب، سبق ذكره، ص١٢.

[٥٧] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج١، سبق ذكره، ص١٩.

[٥٨] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج١، سبق ذكره، ص٧١.

وبرغم ذلك كلِّه، وبالرغم من أن قريشًا قد احتجَّت على أحقيتها بالخلافة في مواجهة الأنصار بحجة تذهب بالخلافة إلى علي بن أبي طالب مباشرة،[٥٩] وذلك في حال كون «الحجة» لا «القوة» هي سبيل السلطان، فإن قريشًا «قد اجتمع رؤساؤها واختاروا أبا بكر الصديق، رضي الله عنه، وكان قبل الإسلام وزيرًا في حكومتها، يتولَّى فيها منصبًا هامًّا، ومن بعده كان العهد إلى عمر بن الخطاب، وكان هو الآخر وزيرًا في حكومة قبل الإسلام، يتولَّى سفاراتها الخارجية».[٦٠] وبالرغم من أنه كان أجدر بعمر — الذي أدرك أخيرًا أن عليًّا لو وُلِّي الخلافة لحمل الناس على الجادة — «أن يعهد بالخلافة لعلي كما فعل أبو بكر بالنسبة له، لكنه أوصى بعقد مجلس من كبار الصحابة وأناطه مهمة اختيار الخليفة من بعده، ومعلوم أن غالبية أعضائه كانوا من زعماء الطبقة الأرستقراطية الثيوقراطية. وبحكم مصالحهم الاقتصادية ووضعيتهم الاجتماعية ناوروا للحيلولة دون اختيار علي، وبايعوا عثمان بن عفان بالخلافة»،[٦١] وهو من بطن أمية ذي السلطان العالي في حكومة قريش الجاهلية. وهكذا تواطأت «الأرستقراطية القرشية» على إقصاء ابن أبي طالب عن مقام الخلافة.[٦٢] وإذ تحقَّق هذا الإقصاء بالتركيز على تميُّز المكانة الاجتماعية — التي يحدِّدها الوضع المالي والمادي عامة — للقوى المهيمنة — ولعل ذلك ما عناه أبو عبيدة

[٥٩] احتجَّت قريش على الأنصار بالقرابة من النبي ﷺ. ولا شكَّ أنَّ ابن أبي طالب هو الأقرب إلى النبي، على أيِّ معنًى تُفهم هذه القرابة (قرابة دينية أو قرابة دم). ولهذا احتجَّ ابن أبي طالب على قريش بنفس ما احتجَّت به على الأنصار، قائلًا: «أنا أحق بهذا الأمر منكم وأنتم أولَى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي ﷺ. وتأخذونه منَّا أهل البيت غصبًا! ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر لما كان محمد منكم، فأعطوكم المقادة، وسلَّموا إليكم الإمارة؟ وأنا أحتجُّ عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار. نحن أولى برسول الله حيًّا وميتًا، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون، وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون.» انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج١، ص١٨.

[٦٠] محمد عمارة، الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب، سبق ذكره، ص١٢.

[٦١] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج١، سبق ذكره، ص٧١.

[٦٢] يكاد ابن أبي طالب أن يكون الخليفة الأوحد الذي اختاره العامة والدهماء من الناس دون وصاية؛ فقد بُويع عليٌّ خليفةً، لا بوصاية مباشرة من خليفة، كما أوصى أبو بكر بعمر، ولا بمجلس ينعقد لاختيار الخليفة كما حدث لعثمان. واختاره أولئك الذين أسماهم معاوية «أوباش أهل العراق وحمقى الفسطاط (مصر) وغوغاء السواد»، وليس أشراف القوم وسادتهم. وهكذا، لأول مرة، يختار المستضعفون من العامة والدهماء وليس الأشراف والرؤساء. والحق أن عليًّا نفسه لم يستوعب، لأول وهلة، ما ترتَّب على قتل عثمان من تغيُّر جوهري — كان مؤقتًا للأسف — في بنية النظام السياسي. فإنه عندما «أتى الناس

حين قال لابن أبي طالب: «يا ابن عم، هؤلاء (يعني أبا بكر وعمر)[٦٣] مشيخة قومك» — فإن عليًّا قد وجد نفسه بإزاء ضرب من ضروب «العصبية الاجتماعية» كشف عنها قوله يخاطب عالمًا جاء الإسلام ليقهره: «ألا إن بليتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيكم».[٦٤] وهكذا يبدو أن ما ترتَّب على اجتماع السقيفة[٦٥] من استبداد «الأرستقراطية القرشية» — ذات المجد التليد — بأمرِ الخلافة، وغل يد الفقراء والمستضعفين عنها، يُعَد تحولًا بالإسلام عن قصده،[٦٦] بل لعله يعني — كما قصد ابن أبي طالب — أنَّ العرب قد انتهَوا إلى وضع لا يختلف عن ذلك الذي كانوا عليه يوم بعث الله النبي، أي إنهم بتعبير صريح «قد عادوا إلى الجاهلية».[٦٧]

[يتحدث النص عن «الناس» لا «السادة»] عليًّا في داره، فقالوا: نبايعك، فمُدَّ يدك، لا بدَّ من أمير، فأنت أحق بها، فإنه قد قال: ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر؛ فمَن رضيَ به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة». ولولا أنَّ الناس قد خوَّفوه وثاروا عليه، لكان قد عصر عينَيه عليها ثالثة، كما خوَّفه الأشتر النخعي. انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج١، ص٤٧، ٧٤.

[٦٣] لا يحتمل المقام أدنى شك في السيرة الحسنة للشيخَين وخلافتَيهما. فالحقُّ أن عدالة الشيخَين وإدارتهما الصارمة لشئون المسلمين، قد حالَت دون حدوث استقطابات اجتماعية حادة كتلك التي شهدها عصر عثمان. جلُّ ما في الأمر أن الشيخَين كانا — بالفعل — من الجناح المتميز (اجتماعيًّا واقتصاديًّا) في قريش قبل الإسلام، وأن هذا الجناح قد صارع بلا هوادة من أجل الاستبداد بسلطة الخلافة بعد وفاة النبي ﷺ. وبالرغم من ثورة العامة والدهماء على هذا الاستبداد التي انتهت بمقتل عثمان، فما لبث هذا الجناح أن استردَّ قوته مطيحًا بابن أبي طالب — رمز العدالة وإمام المستضعفين — ومؤكدًا أن تاريخ الإسلام قد صنعَته «القوى المتميزة اجتماعيًّا وقبليًّا»، بأكبر مما صنعه «المستضعفون في الأرض»، الذين ودَّ الإسلام لو كانوا «الأئمة والوارثين»، لا بد، إذن، من التمييز بين شخص الشيخين وسيرتهما — وهي حسنة في جوهرها — وبين دلالة توليهما «بالذات» الخلافة، هذه الدلالة التي تعبِّر عن قصد تاريخي عام يتجاوز الشيخَين وينطوي على خلافتَيهما بوصفهما مجرَّدَ لحظتين في حركة تاريخية يمثِّل اكتمالها ضربًا من الانحراف عن قصد الإسلام النهائي.

[٦٤] نقلا عن أدونيس، الثابت والمتحول، ج١، سبق ذكره، ص١٢٧.

[٦٥] «إن فكرة الدولة، كما تأسست في اجتماع السقيفة، لا تستمد قوتها من إرادة الناس العامة الحرَّة، بقدر ما تستمدها من إرادة بشر معينين خاصين [أرستقراطية قريش مثلًا] ومن الخليفة ... وهذا يعني أن القضايا الكبرى، السياسية والاجتماعية، لا تُقررها إرادة عامة، وهي إرادة الأفراد الأحرار المتساوين، وإنما يقررها الخليفة.» المصدر السابق، ص١٢٤–١٢٥.

[٦٦] ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: ٥).

[٦٧] المصدر السابق، ص١٢٧.

ولعلَّ أهم ما ترتب على اكتشاف هذه «الجاهلية» — التي انتهى إليها تحليل ابن أبي طالب للصراع حول الخلافة — هو ذلك الانقلاب الهائل في النظر إلى الإمامة ذاتها. فإنه إذا كان النظر لمسألة الإمامة أو الخلافة في إطار سياسي خالص قد انتهى بالعرب إلى ذلك التنازع الذي أودى بهم إلى هذه الجاهلية الأولى، فإنَّ تجاوز هذا الوضع لم يكن ممكنًا أبدًا، إلا بالنظر إلى الإمامة في إطار ديني خالص، ليتسنَّى القضاء على أيِّ تنازع تنشأ عنه «الجاهلية». فإن الإمامة والحال كذلك، تغدو أحدَ أصول الإيمان التي لا يجري عليها خلاف. والحق أن شيئًا لم يكن ليؤكِّد هذه الجاهلية — التي تحدَّث عنها ابن أبي طالب — أبلغ من موته الدامي، الذي تبدَّى عن إصرار، لا هوادة فيه، على استبداد وجوه قريش وسادتها بالخلافة دونه؛ وهو أمل المستضعفين في خلاصٍ لن يتحقق إلا عبر استمرارية نهج الرسول الذي وعد به ابن أبي طالب. ولقد أظهر هذا الإصرار — الذي بدا غريبًا[٦٨] — وكأن خلافة ابن أبي طالب غير مرغوبة أو مستحبة من البشر، فانتهى أنصار الرجل ومشايعوه إلى أن «إرادة الأرض» تُعارض خلافة لم يشكوا لحظة في أنها وحدها الجديرة بتحقيق «مقاصد السماء». ولهذا انشغلوا بالبحث عن إرادة أعلى من إرادة البشر تستند إليها الإمامة مطلقًا، «فجعلوا السلطة والإمامة شأنًا من شئون السماء التي لا دخل للبشر فيها».[٦٩] وكان ذلك مبتدأ التعالي بالإمامة من كونها إحدى «مسائل السياسة» إلى كونها أحد «أصول الإيمان»،[٧٠] وهو ما غدا أهم سمة للفكر الشيعي إطلاقًا.

---

[٦٨] لعل ابن أبي طالب قد مات بخنجر ابن ملجم، غير آسف على شيء قدر الأسف على إخفاقه المرير في تنفيذ خططه الطموحة نحو إعادة الحياة بما يحقق مقاصد الإسلام. فإن «المشكلات الكبرى التي واجهَته استنزفَت جهوده؛ فالأرستقراطية القرشية ثارت عليه ولم ترتدع إلا بعد معركة الجَمل المشهورة، وكان عليه بعد ذلك أن يواجه أرستقراطية بني سفيان، ولم يكن ثمة بدٌّ من معركة أخرى، وفي صفين تم اللقاء». انظر: محمود إسماعيل، قضايا في التاريخ الإسلامي، دار العودة، بيروت، ١٩٧٤م، ص٦٩، وأخيرًا كانت حرب الخوارج التي لم يُوقفها سوى موته الحزين على يد أحد رجالهم. وهكذا حروب كبرى ثلاثة، لوحظ أنها جرَت، جميعًا، على جبهة الإسلام الداخلية، التي بدا وكأنها لا تحتمل الرجل أبدًا.

[٦٩] محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٤م، ص٤٠.

[٧٠] هكذا تراءى الحل أمام شيعة ابن أبي طالب، ولو أنَّ «الظرف التاريخي»، كان يسمح بأكثر من ذلك، لأدركوا أن ما بلغوه لم يكن حلًّا يتجاوز المأزق، بقدر ما كان تحولًا من أرستقراطية ذات مضمون «قبلي» إلى أرستقراطية ذات مضمون «ديني» انحصرَت في آل البيت خاصة. وهكذا قدموا تجاوزًا مقلوبًا

(ب) الإمامة ... قاعدة دينية

انتهى أنصار الإمام المغدور إلى أنه «ليست الإمامة قضية مصلحية تُناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله».[٧١] وهكذا كان القول «بالنص والوصية» على شخص الإمام، هو أخطر ما ترتب على أن الإمامة شأنٌ من شئون السماء، لا اختصاص للبشر فيها. فقد بات السبيل إلى «نصب الإمامة» هو «النص والتعيين الذي حدث وتم من الله ورسوله على شخص الإمام أو على صفاته، نصًّا جليًّا أو خفيًّا — على خلاف بين فرقاء هذا المعسكر — لأن هذا الواجب ليس واجبًا على الجماعة المسلمة، وإنما هو واجب على الله. فليس للبشر سبيل واختصاص في هذا المقام».[٧٢] وهكذا جوبه إقصاء «الفرد» — ابن أبي طالب — عن الإمامة، بإقصاء «المجموع» — الأمة بأسرها — عن مسألة الإمامة أيضًا.[٧٣] إذ «إن الشيعة القائلين بالنصِّ قد جرَّدوا مجموع الأمة من الثقة التي تؤهلها لحمل أمانة اختيار الإمام، فوضعوا هذه الأمانة في الله وعلى الله».[٧٤]

لمأزق ما كان ليتسنَّى تجاوزه إلا عبر مزيد من «الأنسنة والتسييس» ذي المضمون «الديمقراطي»، لا «الأرستقراطي». وهكذا كان ما قدَّموه «تحولًا» لا «تجاوزًا». إذ كان يتحقق التجاوز الحق، لا باستعادة مضمون جديد للشكل ذاته، بل بتفجير النمط السائد، شكلًا ومضمونًا، والبحث عن شكل ومضمون جديدَين، لعله كان يمكن بلوغهما لو تأمَّل الذهن المغزى الحق لتولِّي الخلافة ابن أبي طالب، الذي تحقق «بإرادة حرة» ذات مضمون اجتماعي لافت؛ حيث مارسها أولئك الذين أسماهم معاوية «الأوباش والحمقى والغوغاء». وبالرغم من أن هذا التحول، قد أمدَّ النسق الشيعي بقدرة هائلة على الصمود والمقاومة، لأنه استحال بالموت في سبيل الإمام إلى استشهاد، فإنه يمثِّل مأزقًا لهذا النسق ذاته. إذ يلحظ المرء — بأسف — تضاؤل الشعور الديمقراطي في الحركة الإسلامية المعاصرة بإيران.

[٧١] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، سبق ذكره، ص١٤٦.

[٧٢] محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٤م، ص٣٤.

[٧٣] يبدو أن الفكر الشيعي المعاصر قد أدرك قصور هذا التصور، بل وتمثِّل «الثورة الإيرانية» اختبارًا نموذجيًّا لمصداقيته، فقد أنجزت التحول من «استبعاد» المجموع إلى «استبقاء» ذلك المجموع الذي واجه، بالصدر العاري، جبروت «ملك الملوك»، فأكَّد — ربما لأول مرة — خرافة الزعم بأن «الجيوش» تنوب دائمًا عن «الشعوب» في إحداث التغيير في بلاد العالم المتخلف.

[٧٤] المصدر السابق، ص٤٠.

ومن هنا تبدو منطقية القول بأن نظرية «النص والوصية» لم تتبلور — بحيث تغدو أحدَ أهمِّ ملامح الفكر الشيعي[٧٥] — إلا بعد مقتل الإمام علي؛ إذ «لم يكن الشيعة من بداية الأمر يعتبرون مفهوم الإمامة والخلافة أمرًا مقدسًا لا يتغير؛ فقد كانوا وحسب يؤيدون حقَّ عليٍّ في الخلافة».[٧٦] أي إن «هذا المذهب (مذهب النص والوصية) قد حدث قريبًا،[٧٧] وإنما كان من قبل ذلك يذكر الكلام في التفضيل ومَن هو أولى بالإمامة».[٧٨] وهذا يعني أن ثمة تحولًا شيعيًّا عن مجرد الاعتقاد في «أحقية» ابن أبي طالب للإمامة إلى الاعتقاد في «النص» على إمامته. والحق أن هذا التحول لا يجد تبريره إلا في أن الشيعة بعد أن تكررت ثوراتهم وانتفاضاتهم وتمرداتهم الفاشلة، وجرَّت عليهم المزيد من الاضطهاد، «عادوا إلى الذات فانكفئوا عليها، وعاشوا المأساة، وغدا الحزن وحبُّ آل البيت رباطًا عاطفيًّا ألَّف بين قلوبهم، ورصَّ لَبِنات بنيانهم ... ثم تطلَّعوا إلى ربهم آملين مؤملين في الخلاص، فتمنَّوا وحلموا بسلطة إلهية عادلة تتمثَّل في إمام معصوم، عصمة الأنبياء، عالم علم الأنبياء، منزه عن نواقص البشر، لم يشترك البشر — العصاة غير المعصومين — في اختياره والبيعة له،

---

[٧٥] هذا ما أدركه القاضي عبد الجبار المعتزلي، الذي نصح، لذلك، مُحاور الشيعة أن «يكلمهم «أولًا» فيما يدعونه من النص، فهو الأصل». انظر: القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٦م، ج١، ص٢٩٤.

[٧٦] بطروشوفسكي، الإسلام في إيران، ترجمة السباعي محمد السباعي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٢م، ص١٨٩.

[٧٧] اضطرب الرأي بصدد الفترة التي حدث فيها هذا المذهب بالضبط. فبالرغم من أن ثمة مَن يرى: «أننا لا نجد في مواطن الجدل من حول الخلافة (الإمامة) — منذ اجتماع السقيفة، حتى عصر هشام بن الحكم ١٩٠هـ — مَن احتج «بالنص والوصية» انتصارًا لعلي بن أبي طالب وتزكيةً لحقه في الخلافة». انظر: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، سبق ذكره، ص٣٠٨. فإن الشهرستاني يؤكد أن عبد الله بن سبأ — الذي كان معاصرًا لعلي بن أبي طالب — هو أول مَن أظهر القول بالنص بإمامة علي — رضي الله عنه — ... «ويبدو أنه» إنما أظهر هذه المقالة بعد انتقال علي — رضي الله عنه — (أي: بعد موته). انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، سبق ذكره، ص١٧٤. وهكذا فإن الأمر الذي يتجاوز الاضطراب هو أن القول بالنص لم يتبلور إلا بعد مقتل علي؛ إذ «ثبت أن أحدًا من السلف لم يذكر في الإمامة أنها لا تكون إلا بالنص». انظر: القاضي عبد الجبار، المغني «في الإمامة»، ج٢٠، ق١، سبق ذكره، ص١٠٢.

[٧٨] القاضي عبد الجبار، المغني «في الإمامة»، ج٢٠، ق١، سبق ذكره، ص١٢٧.

«وإنما السماء هي التي اختارته وعيَّنَته، والله سبحانه هو الذي صنعه على عينه كي يملأ الأرض عدلًا بعد أن مُلئت بالجور والفساد».[٧٩]

لعلَّ أخطر ما ترتَّب على القول بالنص — من الله — على شخص الإمام، أن «الإمامة» اتَّخذت من النسق الشيعي مكانةً طالت مقام النبوة، إن لم تُجاوزه. فإذا كان «ليس للناس أن يتحكموا فيمن يعيِّنه الله هاديًا ومرشدًا لعامة البشر، كما ليس لهم حقُّ تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه؛ لأن الشخص الذي له من نفسه القدسية استعدادًا لتحمُّل أعباء «الإمامة» العامة وهداية البشر قاطبة يجب ألَّا يُعرف إلا بتعريف الله ولا يُعيَّن إلا بتعيينه».[٨٠] وهكذا «لا تكون «الإمامة» إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف»،[٨١] فتصبح بذلك كالنبوة «التي ترجع «بدَورها» إلى قول (نص) الله وتوقيفه».[٨٢] ولهذا اعتقد الشيعة «أن الإمامة كالنبوة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله أو لسان الإمام المنصوب بالنص على الإمام من بعده،[٨٣] وحكمها في ذلك حكم النبوة بلا

---

[٧٩] محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، سبق ذكره، ص٣١٧.

[٨٠] محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، بيروت، ١٩٧٣م، ص٧٤.

[٨١] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، سبق ذكره، ص١٣٢.

[٨٢] الجويني، الإرشاد، سبق ذكره، ص٣٥٥.

[٨٣] ثمة رواية — أوردها المسعودي — تؤكِّد أن النص من الله على الإمام لم يتمَّ — شفاهة — على لسان رسوله أو لسان الإمام المنصوب. ذلك أنه «لما قرب أمر الرسول، أنزل الله — جل وعلا — من السماء «كتابًا» مسجلًا، نزل به جبرائيل مع أمناء الملائكة، فقال جبرائيل: يا رسول الله، مُرْ مَن عندك بالخروج من مجلسك، إلا وصيك، ليقبض منَّا كتاب الوصية، ويشهدنا عليه. فأمر رسول الله مَن كان عنده في البيت بالخروج، ما خلا أمير المؤمنين «علي» وفاطمة، والحسن والحسين. فقال جبرائيل: يا رسول الله، إن الله يقرئ عليك السلام، ويقول لك: «هذا كتاب بما كنت عهدت وشرطت عليك، وأشهدت عليك ملائكته، وكفى بي شهيدًا.» فارتعدت مفاصل السيد محمد (هكذا يقول النص!) فقال: هو السلام، ومنه السلام، وإليه يعود السلام، صدق الله، هات الكتاب، فدفعه إليه، فدفعه من يده إلى علي، وأمره بقراءته، وقال: هذا عهد ربي إليَّ وأمانته، وقد بلغت وأديت. فقال أمير المؤمنين: وأنا أشهد لك، بأبي أنت وأمي، بالتبليغ والنصيحة والصدق على ما قلت، ويشهد لك به سمعي وبصري ولحمي ودمي. فقال له النبي: أخذت وصيتي، وقبلتها مني، وضمنت لله تبارك وتعالى الوفاء بها؟ قال «علي»: نعم، عليَّ ضمانها، وعلى الله — عز وجل — عوني … فأشهد رسول الله جبرائيل وميكائيل والملائكة المقربين على أمير المؤمنين عليه السلام. ثم دعا رسول الله فاطمة والحسن والحسين، فأعلمهم الأمر مثل ما أعلمه أمير المؤمنين وشرح لهم ما شرحه له، فقالوا مثل قوله. وخُتمت الوصية بخواتيم من ذهب لم تُصبه النار. ودُفعت إلى أمير المؤمنين». انظر: المسعودي، إثبات الوصية، طبعة

فرق».[٨٤] ولهذا، فـ «إن دفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر؛ لأن الجهل بهما على حدٍّ واحد ... لأن منطلق الإمامة هو منطلق النبوة، والهدف الذي لأجله وجبت النبوة هو نفس الهدف الذي من أجله تجب الإمامة. واللحظة التي انبثقت بها النبوة هي نفسها اللحظة التي انبثقت بها الإمامة ... واستمرت الدعوة ذات لسانين: النبوة والإمامة، في خط واحد، وامتازت الإمامة على النبوة أنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة. إن النبوة لطف خاص، والإمامة لطف عام».[٨٥]

ومن أخطر ما ترتَّب أيضًا على القول «بالنص» — الذي بدا مظهرًا ليأس شيعي شامل من خيارات البشر — أن الإمامة لم تَعُد «منصبًا إنسانيًّا دنيويًّا»، بل «منصبًا إلهيًّا يختاره الله بسابق علمه بعباده كما يختار النبي».[٨٦] وقد اقتضى ذلك ضربًا من التطور على مهام الإمام، التي اتسعت لتشمل — عند الشيعة — على كلِّ مهام النبي،[٨٧] فأخرجهم

طهران، ١٣١٨هـ، ص٩٢-٩٣. واللافت في هذا النص أن الله قد أنزل «كتابه» هذا مع جبرائيل، لا وحده، بل وجَمْع من أمناء الملائكة جاءوا يشهدون على تبليغ الوصية لابن أبي طالب — وهو ما لم يحدث مع النبي نفسه الذي جاءه جبرائيل بالوحي وحيدًا، ليس معه أحدٌ من الملائكة. فأصبح للضمير الشيعي أن يثق، هذه المرة، من حسن تبليغ جبرائيل، الذي لم يغفر له الشيعة أبدًا سهوَه الذي تمخض عن ذهابه بالوحي إلى «محمد»، في حين كان القصد «علي». فقد حدث السهو، لأن جبرائيل كان وحيدًا حال نزوله «بالنبوة». ويبدو أن «الله» قد أدرك ذلك، فأرسله مع جمع من «أمناء الملائكة» حال نزوله بالنص على «الإمامة». وبذلك تنسد أيُّ ثغرة يأتي منها السهو أو الخطأ فلا يُواجه الشيعة مدَّعٍ يقول — على طريقتهم — أن جبرائيل قد جاء بالنص على إمامة «فلان»، ولكنه أخطأ فمضى بالنص إلى «علي»، فهناك الملائكة الأمناء هذه المرة.

[٨٤] محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، سبق ذكره، ص٧٤.

[٨٥] الطوسي، تلخيص الشافي، تحقيق حسين صالح بحر العلوم، النجف، ١٣٨٤هـ، ج٤، ص١٣١-١٣٢.

[٨٦] محمد الحسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ط ٩، بيروت، بدون تاريخ، ص١٠٧.

[٨٧] والحق أن الأمر لم يقف عند هذا الحدِّ، فقد تضخمت مهام الإمام — في النسق الشيعي — إلى حدِّ الاستبداد بمهام «الأمة» أيضًا. إذ استبدل الشيعة عقل الإمام المعصوم بعقل الأمة ووعيها التاريخي المنبثق في بعضٍ من الدروب المؤدية إلى ضرب من المعرفة الموثوقة، كالتواتر والإجماع، فجردوا، بذلك، مجموع الأمة من الثقة التي تُؤهلها لحمل أمانة حفظ الدين ورواية الشريعة. فـ «إن شريعة نبينا ... لا بدَّ لها من حافظ، ولا يخلو الحافظ من أن يكون: جميع الأمة، أو بعضها. وليس يجوز أن يكون الحافظ لها الأمة؛ لأن الأمة يجوز عليها السهو والنسيان، وارتكاب الفساد، والعدول عما علمته ... وإن ما جاز على آحادها جائز على جميعها، من حيث لم يكن إجماعها أكثر من انضمام آحادها بعضها على بعض ... وإذا كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على انفراد، فيجب أن تكون مرتفعة عن الكل ... فإذن، لا بد للشريعة من

ذلك إلى القول بأن الإمامة قرين النبوة».[88] والحق أن ثمة ضربًا من التماثل اللافت بين دور الإمام في النسق الشيعي وبين دور النبي في النسقَين الأشعري والاعتزالي. فالإمام — حسب الشيعة — «يكون في كل حال بمنزلة الرسول في أنه يبلِّغ ويعلِّم ويُرجع إليه في المشكل، ويؤخذ عنه الدين، وكما لا يجوز ألَّا يكون الرسول مع الحاجة إلى معرفة الشريعة، فكذلك لا يجوز ألَّا يكون الإمام في كل حال مع الحاجة إلى ذلك».[89] وهكذا فكما «أن الرسول إذا انبعث كان انبعاثه لطفًا في الأحكام العقلية، «بحيث» ينتدب العقلاء لها عند إرسال الرسول»،[90] فإن الإمام — طبقًا للشيعة الاثنَي عشرية — «يكون — بدوره — لطفًا في الزجر عن المقبحات العقلية».[91] إذ «إن الأحكام الشرعية الإلهية لا تُستقى إلا من مائهم (يعني الأئمة)، ولا يصح أَخْذها إلا منهم، ولا تفرغ ذمة المكلف بالرجوع إلى غيرهم، ولا يطمئن بينه وبين الله إلى أنه قد أدى ما عليه من التكاليف المفروضة إلا

حافظ معصوم، يُؤمَن من جهة التغيير والتبديل والسهو، ليتمكن المكلفون من المصير إلى قوله. وهذا هو الإمام الذي نذهب إليه».

انظر: الطوسي، تلخيص الشافي، سبق ذكره، ج١، ص١٣٣–١٣٤. وانظر كذلك: القاضي عبد الجبار، المغني، ج٢٠، سبق ذكره، ص٦٩، ٧٨. وقد دافع الأشاعرة والمعتزلة بلا هوادة، عن عصمة الأمة في حفظ الدين ورواية الشريعة. فالأمة «حقيقة كلية فريدة» تُجاوز مجرد كونها «حاصلَ جمعِ أفراد»، بحيث نجد أن ما كان يجوز على الفرد الواحد من أفرادها لا يجوز على الأمة في كليتها وشمولها. فإذا كان «لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال عشرة بأعيانهم أن كل واحد منهم لا يختار مع صاحبه إلا الصواب، وإن كان قد يختار الخطأ إذا انفرد. كما لا يمتنع فيهم أن يُصيبوا في الرأي إذا اشتركوا فيه، وإن جاز أن يخطئ كلُّ واحد منهم فيما يستبد به. وإذا جاز ذلك لم يمتنع بأن يردَّ النصَّ بأن إجماعهم حق، ويكون إجماعهم مخالفًا لقولِ كلِّ واحد منهم». انظر: القاضي عبد الجبار، المغنى، ج١٧، سبق ذكره، ص١٥٧. ولهذا فإن «الإجماع «من الأمة» إنما كان حجَّة لأن المجمعين لمجموعهم معصومون عن الخطأ والكفر والضلالة، وإن كان ذلك جائزًا في آحادهم». انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفرد جيوم، بدون تاريخ ومكان الطبع، ص٤٩٢، وعلى هذا فإن الأمة هي «الحجة «في حفظ الدين ورواية الشريعة»، وإن لم تظهر عليها المعجزات، ولا بانت بعلم يوجب ذلك فيها».

انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، سبق ذكره، ص٥٨.

[88] القاضي عبد الجبار، المغني، ج٢٠، سبق ذكره، ص٣٦.

[89] القاضي عبد الجبار، المغني، ج٢٠، سبق ذكره، ص٨٢.

[90] الجويني، الإرشاد، سبق ذكره، ص٣٠٣.

[91] الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بلا تاريخ، ص٢٤٠.

من طريقهم».[٩٢] ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان من بين مهام «النبي» عند الأشاعرة أن «يبين الأغذية والأدوية وتمييزها عن السموم المؤذية والمضرة، «حيث إن» شيئًا من ذلك لا يُستدرك عقلًا»،[٩٣] فإن بعض غلاة الشيعة يرون من مهام «الإمام» أن «يُعلمنا اللغات وأن يُرشدنا إلى الأغذية ويميزها عن السموم»؛[٩٤] وذلك «لأن التكليف لا يتم إلا بسلامة البدن؛ فما لا تتم السلامة إلا به صار كأنه من باب الدين».[٩٥] وإذا كان المعتزلة قد احتجوا على جواز بعثة الرسل بأن «العقل يدل على الشكر والعبادة الله تعالى ... ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها، وأوقاتها وأماكنها؛ لأنها لو دلت على ذلك، لكان ذلك كدلالتها على سائر الواجبات العقلية، التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه. فكان يجب أن تكون هذه أحوال هذه الأفعال. وكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة، وحال الخضوع فيها وبها لا يتغير ... وذلك يبين أنه لا مجال للعقليات «في الوقوف على أعيان الأفعال التي بها يُعبد الله ويُشكر».»[٩٦] ومن هنا تجب بعثة الرسل لتبيينها؛ فقد رأى الشيعة أن هذه الواجبات، وإن كانت تُعلم صفتها وشروطها من قِبَل الرسول، فإنها تُعلم كذلك من قِبَل الإمام، فإن «نعمة الله هي الأصل، فلا بدَّ من وجوب شكره عليها؛ فإذا لم يُعلم كيف يشكره، فلا بد من مبيِّن لذلك (هو الإمام)».[٩٧] فالإمام، عند الشيعة، هو «بيان؛ لأنه حجة الله تعالى على خلقه، و«لذا» لا يخلو الزمان من حجة هو نبي أو إمام؛ فإذا لم يَجُز خلو المكلفين من الأنبياء لكونهم حجة، فكذلك الأئمة».[٩٨] وعلى هذا، فإن مهام الإمام الشيعي لم تَعُد «من مصالح الدنيا، «التي» ليس فيها إلا اجتلاب نفع عاجل، أو دفع ضرر عاجل، دون

[٩٢] محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، سبق ذكره، ص٧٠.

[٩٣] الجويني، الإرشاد، ص٣٠٤؛ وانظر أيضًا: الباقلاني، التمهيد، تحقيق يوسف مكارثي، بيروت، ١٩٥٧م، ص١٢٦–١٢٩؛ وكذلك: الإيجي، المواقف، شرح السيد السند، سبق ذكره، ص٥٥٣.

[٩٤] الرازي، المحصل، سبق ذكره، ص٢٤٠.

[٩٥] القاضي عبد الجبار، المغني، ج٢٠، ص٣٥.

[٩٦] المصدر السابق، ج١٥، ص٢٧–٢٨.

[٩٧] المصدر السابق، ج٢٠، ص٣٤.

[٩٨] القاضي عبد الجبار، المغني، ج٢٠، ص١٩.

الثواب والعقاب»،[٩٩] فقد أصبحت كبرى مهامه «أن تُعلم من قِبَله الأمور كما تُعلم من قِبَل الرسول».[١٠٠]

وقد اقتضى استبداد «الإمام» بمهام «النبي»؛ القول بدوام النبوة ذاتها في الأئمة، أو — بعبارة أصرح — القول بأن «الأئمة أنبياء».[١٠١] فإنه إذا كان «كل الناس في الإسلام ينادون بأن دورة النبوة قد خُتمت مع خاتم النبيين، فإن ما قد خُتم فعلًا — حسب الشيعة — ليس سوى النبوة التشريعية».[١٠٢] أما النبوة، بحصر المعنى «فهي علمٌ أبديٌّ يشعُّ نورُه باستمرار على الأرض، سواء ظهرت في شخص معين أو ظلَّت كامنةً عند الله؛ فالنبوة لا نهائية، أي لا خاتمة لها».[١٠٣] وهكذا اندفع الغلاة في الزعم بنبوة أئمتهم،[١٠٤] الذين «هم مبلِّغو العلم الذي هو إرث نبوي، وبهذا التبليغ تستمر هذه النبوة الباطنية التي هي

٩٩ المصدر السابق، ص٧٧.

١٠٠ المصدر السابق، ص٣٦.

١٠١ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٨٠.

١٠٢ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، سبق ذكره، ص٩١-٩٢. ولكن يبدو أن الغلاة قد جعلوا فعالية الأئمة تطال أيضًا هذه «النبوة التشريعية»، إن لم تجاوزها. فهم لم ينتحلوا لأئمتهم النبوة فقط، بل «انتحلوا النبوة والرسالة معًا». انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٧٨، وهكذا فإن «الرسل — الذين شُرِط فيهم كتاب من السماء — لا تنقطع أبدًا». انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٧٩. وعلى هذا، فإن من الأئمة مَن زعم «أنه عُرج به إلى السماء، ورأى معبوده، فمسح بيده رأسه، وقال له: يا بُني، انزل فبلِّغ عني، ثم أهبطه إلى الأرض.» انظر: المصدر السابق، ص١٧٩. ولم يكن من هذا المبلِّغ عن الله — حين هبط الأرض — إلا أن «استحل النساء والمحارم، وأحلَّ ذلك لأصحابه، وزعم أن الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر والميسر وغير ذلك من المحارم، حلال.» انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٧٤-٧٥. ومن هنا حُقَّ لبعض الغلاة أن يقولوا عن أحد أئمتهم «إنه نسخ بعض شريعة محمد». انظر: الإسفرائيني، التبصير في الدين، سبق ذكره، ص٧٢. وهكذا بات «الأئمة ينسخون الشرائع ويهبط عليهم الملائكة، وتظهر عليهم الأعلام والمعجزات، (بل) ويوحى إليهم». انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٨٦.

١٠٣ أدونيس، الثابت والمتحول، ج١، سبق ذكره، ص٢٧٤.

١٠٤ تزخر كتب الفِرق بالعديد من مزاعم الغلاة عن نبوة أئمتهم. انظر مثلًا، لا حصرًا، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٦٧–٨٦؛ الإسفرائيني، التبصير في الدين، ص٧٢–٧٦؛ والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٧٤–١٨٩؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٢٧–٢٤٠؛ الملطي، التنبيه والرد، ص٢٠–٢٣؛ النوبختي، فرق الشيعة.

الولاية «الإمامية» إلى يوم الحشر».[١٠٥] «ومن هنا نشأت مع فكرة الإمامة المستمرة، فكرة النبوة المستمرة».[١٠٦]

وقد انبثقت فكرة الإمامة المستمرة — التي تفرَّع عنها القول بالنبوة المستمرة — من ضرورة «إثبات حجة قاطعة «للخلاف» في الكتاب والسنة»،[١٠٧] أو «قيِّم على الكتاب (القرآن) يخلف النبي الناطق».[١٠٨] إذ «إن نص القرآن وحده لا يكفي؛ لأن له معنًى مستورًا وأعماقًا باطنة وتناقضات واضحة. فهو ليس كتابًا يمكن استخراج علمه بالفلسفة المشتركة، بل لا بد من أن نُؤوِّل النص وأن نعود به إلى مستوى يكون فيه معناه حقيقيًّا. وتلك ليست مهمة الجدل الكلامي؛ لأننا لا ننشئ هذا المعنى بالقياس؛[١٠٩] وإنما نحتاج في ذلك إلى رجل ملهَم ذي إرث روحي، يُمسك بالظاهر وبالباطن معًا. وهذا هو حجة الله وقيِّم الكتاب والإمام».[١١٠] وقد برهن على هذا المعنى، جعفر الصادق، حين «نظر في القرآن، فإذا هو يخاصم به المرجئ والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به، حتى يغلب الرجال بخصومته، «فعُرف» أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيِّم، فما قال فيه من شيء كان

---

[١٠٥] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص١١٤.

[١٠٦] أدونيس، الثابت والمتحول، ج١، ص٢٧٥.

[١٠٧] القاضي عبد الجبار، المغني، ج٢٠، ص٦٧.

[١٠٨] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٩٤.

[١٠٩] تبلغ مركزية الإمام في النسق الشيعي، حدًّا يلغي إمكانيةَ أيِّ اجتهاد أو قياس؛ فقد بدا أنه ليست بأحد حاجة لقياس أو نظر، ما دام يوجد بين الناس إمام يتلقى العلم — حتى بما يستجد من وقائع — من لدن الله مباشرة، «إلهامًا وتحديثًا أو نكتًا في القلب». إنَّ الإمام وحده، إذن، هو مصدر العلم الشامل؛ ولهذا فإن مَن يطلب علمًا بشيء، اجتهادًا برأي أو قياسًا بعقل — من غير إمام — ليس أحمقَ فقط، بل كافر لا محالة. أكَّد ذلك جعفر الصادق، حين نسب إلى النبي حديثًا يقول: «أول مَن قاس أمرَ الدين برأيه إبليس. قال الله له «اسجُد لآدم». فقال: أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين. فمَن قاس برأيه قرنَه الله تعالى يوم القيامة بإبليس؛ لأنه تبعه بالقياس». انظر: محمد حسن الأعظمي، الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني عشرية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠م، ص٢٧. وبالرغم من أن هذا التصور يعكس — كما سبق أن ألمحنا — يأسًا شيعيًّا هائلًا من «المجموع الخامل» تقابله ثقةٌ لا محدودة في «الفرد الصفوة»، يبقى الأمل في تجاوز النسق الشيعي ليأسه من «مجموع» أكدت «الثورة الإيرانية» أنه ليس خاملًا على الدوام.

[١١٠] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٩٤.

حقًّا ... «ومن هنا» فإن عليًّا كان قيِّم القرآن، وكانت طاعته مفترضة، وكان الحجة على الناس بعد رسول الله.»[١١١]

والحق أن الشيعة قد أدركوا — حتى قبل رؤية المرجئة والقدرية والزنادقة يخاصمون بالقرآن، فيغلبون الرجال بخصومته — أن «القرآن، إنما هو خطٌّ بين الدفتين، لا ينطق بلسان ولا بدَّ له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال ...»[١١٢] ولكن بماذا ينطق الرجال عن القرآن؟ ... أبعلم مكنون في الصدور اكتسبَته «الصفوة» — وهم الأئمة بالطبع — إرثًا عن الأنبياء أو إلهامًا من الرب؟ أم بوعي منفتح على العالم يحاول تأسيس أيديولوجيا، تتكئ على نصٍّ ديني يراه محايدًا وحمَّال أوجه، وذلك في معارضة أيديولوجيا مسيطرة؟ ... هنا، أيضًا، يلحظ المرء ذلك الضرب من التحول الشيعي الأثير من «ما هو سياسي» إلى «ما هو ديني». فالحق «أن التأويل (أو النطق عن القرآن) الشيعي لم يظهر إلا معارضة لتأويل خاص يخدم مصلحة سياسية».[١١٣] فقد «جاء التأويل الشيعي معارضًا للتأويل الأموي[١١٤] الذي بدأه معاوية في جداله لأبي ذر في تفسير آية كنز الذهب».[١١٥] فبينما يرى معاوية أن الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[١١٦] «قد نزلت في أهل الكتاب فقط، وأنه لا ضير على المسلم من أن يكنز

[١١١] محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، ص٣٠٢.

[١١٢] الإمام علي، نهج البلاغة، بشرح الشيخ محمد عبده، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بدون تاريخ، ج٢، ص٧.

[١١٣] كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ط ٢، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٩م، ص٢٠.

[١١٤] ويبدو أن الأمر لم يقف عند حد المعارضة النظرية، وإلا ما كان عمار بن ياسر — الصحابي المشهور وأحد كبار مشايعي علي — قد وصف حرب صفين مع معاوية، بأنها حرب على «التأويل»، وذلك في قوله: «نحن ضربناكم على تنزيله ... واليوم نضربكم على تأويله»، عن الشيبي، الصلة، سبق ذكره، ص٤١٢، وينطوي البيت على حقيقتَين هامتَين؛ أولاهما: أن التأويل يُعدُّ امتدادًا للتنزيل، ومن هنا يتبلور الفهم الشيعي «اللاحق» للتأويل بوصفه وراثة للنبوة اختصَّ بها الأئمة، والثانية: أن مقصد التأويل هو «العالم» بقدر ما هو «النص» أيضًا.

[١١٥] كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص٤١٣.

[١١٦] التوبة: ٣٤.

الذهب والفضة، فإن أبا ذر يقول: «بل نزلت فينا وفيهم».»[١١٧] وإذا كان معاوية من ناحية أخرى، «يستأجر المؤوِّلين ليستغل القرآن في تثبيت أمره ومقاومة عليٍّ ودعوته، فقد كان من الطبيعي أن يرد الشيعة على هذا (التأويل السياسي) بالمثل».[١١٨] وهكذا انبثق التأويل (أو النطق عن القرآن) الشيعي، ذو طبيعة سياسية واجتماعية خالصة.[١١٩] ولكن سرعان ما لحقه التحول الأثير من ما هو «سياسي» إلى ما هو «ديني»، أو من «الأيديولوجيا» إلى «علم الباطن».

وقد ارتبط التحول في هذا الميدان، كغيره، من مستوى «الأيديولوجيا» إلى مستوى «العلم الباطن» بتراجع الشيعة على الصعيد السياسي.[١٢٠] فإذا «انسحب الأئمة من ميدان السياسة والكفاح وانزوَوا في بيوتهم في المدينة، اهتبل الغلاة هذه الفرصة في الكوفة، وتمسكوا بالتأويل وأسبغوا القدسية والإلهية على الأئمة».[١٢١] وهكذا استحال الإمام من

---

[١١٧] المصدر السابق، ص٢٠.

[١١٨] المصدر السابق، ص٤١٣.

[١١٩] يرتبط النص (أي نص) ارتباطًا صميميًّا «بعالم» خارجه. ولذا يتسم تأويلُ أيِّ نص أو تفسيره من داخله بضرب من القصور الناتج عن تجميد التوتر أو الجدل الخلاق بين ثنائية «النص/العالم» بعد غياب أحد أطرافها. ولذا فإن «التفسير (التأويل) لا يمكن أن يتحقق إلا من زاوية خارج النص. إذ إن أيَّ تفسير يتطلَّب إطارًا مرجعيًّا (A frame of refrence) يمكن ربط النص المراد تفسيره به. إن مثل هذا الإطار يكون بمثابة أفق واسع للتفسير، يقدم الأسئلة التي تُستدعى إجاباتها من النص. وهكذا يصبح التفسير مستحيلًا بدون إطار مرجعي خارج نطاق النص، ومن هنا ندرك مجددًا لماذا لم يكتمل تفسيرُ أيِّ نص. إن الأطر المرجعية في تغيُّر، يُستبدل بعضها بالبعض الآخر، وتبعًا لذلك تتغير التفسيرات ويحل بعضها محلَّ بعض». انظر: هورست شتاينمتز: حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير، ترجمة: مصطفى رياض، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م، ص٦٨.

[١٢٠] بدا ذلك لأحد الباحثين «من المفارقات التي تلفت النظر في تاريخ الحركة الإسماعيلية (أحد أهم الجماعات الشيعية)»، وقد وجد لمفارقته تفسيرًا في أنه «كما أن متطلبات الحفاظ على السيطرة السياسية، (في مصر وأفريقيا). قد جعلت الدعاة الإسماعيليِّين يركزون نشاطهم هناك في الميدان السياسي في حدود «الظاهر»، مهتمين أكثر بضمان ولاء الناس للدولة لا للفلسفة، فإن متطلبات الهيمنة الثقافية، والحفاظ عليها قد جعلت الدعاة في إيران ينصرفون عن العمل السياسي المباشر إلى العمل الفكري ويركزون بالتالي على الفلسفة «وعلم الباطن» أساسًا». انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ١٠، بيروت، ١٩٨٤م، ص٢٦٨–٢٧٠.

[١٢١] كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص٤١٣.

«منظِّر سياسي» إلى «إنسان مؤلَّه» «ذي إرث روحي، يمسك بالباطن وبالظاهر معًا». واستحال التأويل (أو النطق عن القرآن) بدوره، من «صياغة واعية لأيديولوجيا سياسية معارضة» إلى «حديث صعب مستصعب، لا يحتمله ملك مقرَّب ولا نبي مرسل، ولا مؤمن ممتحن»[١٢٢] وهو حديث «مخصوص، لا يصلح إلا للخصوص، والخصوص قليل»[١٢٣] وهؤلاء الخصوص هم الأئمة «الذين ليس لغيرهم من الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين فيه حظ ولا نصيب».[١٢٤]

بهذا العلم الباطني المستور، «اختص الأئمة بتأويل القرآن دون غيرهم من البشر»،[١٢٥] «فالتأويل مستودع عند واحد «فقط»، دونه التأويلات الزائفة. إذ إن «باب المعاني مقفل»، بعد أن «أضحى مفتاحُه بأيدي خزنة العلم الإلهي».»[١٢٦] فقط، وهم الأئمة من آل البيت.[١٢٧] وهكذا بات الإمام مصدرَ أيِّ علم ديني، بل ودنيوي، فهو «إمام في سائر الدين» «كما»

---

[١٢٢] نقلًا عن أدونيس: الثابت والمتحول، ج١، ص٢٠٠.

[١٢٣] أبو طالب المكي، قوت القلوب، ج١، القاهرة، ١٩٣٣م، ص٣١. نقلًا عن الشيبي، الصلة، ص٤٨.

[١٢٤] نقلًا عن: أدونيس، الثابت والمتحول، ج١، ص٢٠٠.

[١٢٥] محمد حسن الأعظمي، الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني عشرية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٢٥.

[١٢٦] أنشد الشيرازي — في مجالسه المؤيدية — هذه المعاني شعرًا، يقول:

وإنما باب المعاني مقفل	وأكثر الأنام عنها غفل
مفتاحه أضحى بأيدي خزن	بهم إلهي علمه قد خزن
أولئك الأبرار آل المصطفى	ومَن بهم مروة عزت والصفا

ولهذا فإن:

تأويله مستودع عند واحد	وإن لم تُسائله فزورًا تأوَّلتا
وأحمد بيت النور لا شك بابه	أبو حسن، والبيت من بابه يؤتى

نقلًا عن: محمد حسن الأعظمي، الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثنَي عشرية، سبق ذكره، ص٢٥.

[١٢٧] وهكذا يتخذ النسق الشيعي كغيره، من النص الديني، نقطة مركزية يبتدئ منها، ولكن ليس من «النص» بوصفه بنية عقلية تتأسس حولها ضروبٌ من المعنى المتعدد، يكون النص محورها جميعًا، أو

يجب أن يكون «عالمًا بالسياسة التي أمرُه ونهيُه منوطٌ بها».[١٢٨] ويصدر الإمام في علمه هذا عن «قوة الإلهام، التي تسمَّى بالقوة القدسية، والتي تبلغ عنده الكمال في أعلى درجاته. فيكون في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقِّي المعلومات في كل وقت وفي كل حالة. فمتى توجَّه إلى شيء من الأشياء وأراد معرفته استطاع علمه بتلك القوة القدسية الإلهامية، بلا توقف، ولا ترتيب مقدمات، ولا تلقين معلِّم، وتنجلي في نفسه المعلومات كما تنجلي المرئيات في المرآة الصافية، لا غطش فيها ولا إبهام».[١٢٩] وهذه القوة القدسية التي يرى فيها الشيعة مصدر «علم الإمام الإلهامي»، هي ذاتها مصدر «وحي النبي»؛ لأنه إذا كانت للنبي «روح القدس، فيه حمل النبوة. فإنه إذا قبض النبي انتقل روح القدس فصار إلى الإمام».[١٣٠] وهكذا لم يَعُد علم الأئمة علمًا إنسانيًّا فيه أثرٌ للتحصيل أو المراجعة والتأمل في العالم، بل علم «لدني من الله يتم بالإلهام والنكت في القلب والنقر في الأُذُن والرؤيا في النوم، والملك المحدِّث، ورفع المنار، والعمود والمصباح، وعرض الأعمال».[١٣١] وهكذا لا يصبح من فارق البتة بين «إلهام الإمام» وبين «وحي النبي»؛ إلا في أن الشيعة يسمون «إلهام الإمام» «تفهيمًا وتحديثًا»، بدلًا من تسميته «وحيًا»، ويرون أن الفارق بين «التحديث» وبين «الوحي» أن الإمام لا يرى الملك، وإنما هو «يسمع الصوت ولا يرى الشخص»، «ويُعطَى السكينة والوقار حتى يعلم أنه كلام الملك»؛[١٣٢] أي إنه ليس من فارق جوهري بين الإمام والنبي. ومن هنا فإن «الأحكام الشرعية الإلهية لا تُستقى إلا من مائهم

تختلف إطاراتها المرجعية فقط؛ بل من النص بوصفه مظهرًا لمعنًى باطني مطلق، يكون النص معه، ليس أكثر من مجرد مجلى ظاهري. ولهذا فإن المعنى عند الشيعة ليس «تكوينًا إنسانيًّا» تولد عن قرارات تاريخية خالصة، انبثقت عن التجربة الإنسانية، بل «معطى إلهي» يتمثل في ضرب من العلم المطلق اكتسبه الإمام في لحظة ما — يبدو أنها لا تاريخية بدورها — من الله ينبوع العلم المطلق. وبهذا يصبح «المعنى» هبوطًا من الغيب، لا انبثاقًا من واقع البشر.

[١٢٨] الطوسي، تلخيص الشافي، ج١، سبق ذكره، ص٢٤٥–٢٤٩.

[١٢٩] محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، سبق ذكره، ص٩٧.

[١٣٠] الكليني، الكافي، ج١، ص٢٧٢، نقلًا عن: محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، سبق ذكره، ص٢٢٠.

[١٣١] سعد بن عبد الله الأشعري، المقالات والفرق، طهران، ١٩٦٣م، ص٩٧، نقلًا عن: أدونيس، الثابت والمتحول، ج١، ص١٩٩.

[١٣٢] الكليني، الكافي، ج١، ص٢٧١، نقلًا عن محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، ص٢٢٠.

— أي الأئمة — ولا يصح أخذها إلا منهم».[١٣٣] إذ «إن أسرار الدين متوقفة على تعليم الأئمة من نسل فاطمة الزهراء، فهم الكواكب والنجوم والمصابيح تُرسل نور المعرفة إلى قلوب أتباعهم، كما أن العين المبصرة بدون القمر والشمس والمصباح لا تحقق الفائدة المرجوة، كذلك المسلم لا بد له من أن يستمد من الأئمة أنوار العلم والمعرفة، وإلا فإن العقول[١٣٤] وحدها لا تكفي».[١٣٥] وهكذا بات «الإمام ضرورة معرفية (إبستمولوجية)؛ لأنه «لا مدرك للعلوم إلا بالتعليم» منه، على قول الغزالي؛ ولذا فإنه (الإمام) «مرشد ضروري وجوده في كل عصر حتى لا يبقى العالم جاهلًا».»[١٣٦] وقد ارتبطت هذه الضرورة لا بحاجة إلى الإمام «معرفية» فقط، بل «دينية» في الأساس. إذ بات الإمام — كذلك — «حجة يُهتدى بها إلى الله، مَن تركه هلك، ومَن لزمه نجا».[١٣٧] وقد ردَّ الشيعة هذا الاحتياج «المعرفي» و«الديني» للإمام إلى تعليم النبي نفسه؛ إذ قال: «تعلموا من عالم أهل بيتي أو ممَّن تعلَّم من عالم أهل بيتي تنجوا من النار».[١٣٨] وهكذا ارتبط الإيمان الحق، والنجاة من النار،

[١٣٣] محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص٧٠.

[١٣٤] ظل اليأس من العقل واستبعاده من النظم المعرفية أمرًا لافتًا على مدى التاريخ الثقافي للإسلام. ورغم تباين التداعيات، فإن الثابت هو ارتباط هذا الاستبعاد دومًا بسلطة ما (نصية – تعليمية – سياسية). فالعقل ينوء تحت «سلطة نص» — «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها» — عند الأشاعرة؛ ولهذا فإنه بينما «الخبر المتواتر (أو النص المنقول) يوجب العلم الضروري» … «فإن» «النظر العقلي لا يؤدي ضرورةً ولا يقينًا إلى العلم». انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣١٢، وأيضًا: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، الأشاعرة، ج٢، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٢م، ط ٤، ص١٢٢. وعند الشيعة، تلاشى دور العقل تمامًا بإزاء سلطة الإمام، إذ إن «مبدأ مذاهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرُّف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلا بالتعليم». انظر: الغزالي، فضائح الباطنية، وحتى «عقل» المعتزلة — عقلانية الإسلام — تراجع، بإزاء الاضطهاد العباسي تراجعًا كبيرًا، يؤكده التفاوت بين «جذرية» النظَّام، وبين «مهادنة» القاضي عبد الجبار، وإن تجاوز المرء عن انسحاق العقل في النظام العرفاني الصوفي، فإن المدهش حقًّا، هو ما أظهرته بعض أنساق الفلسفة — خاصة النسق السينوي — من محاولة لتأسيس «العرفان» على «البرهان» — في الإشارات والتنبيهات خاصة — فانتهت إلى كونها «فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته». انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٢٦٣–٢٦٨.

[١٣٥] محمد حسن الأعظمي، الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثنَي عشرية، ص٢٤.

[١٣٦] المصدر السابق، ص٢٥.

[١٣٧] نقلًا عن: أدونيس، الثابت والمتحول، ج١، ص١٩٨.

[١٣٨] محمد حسن الأعظمي، الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني عشرية، ص٢٤.

لا بتمثُّلٍ واعٍ لتعليم الدين، بل باتباع تعليم الإمام. ولهذا بدا أن «مَن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية». وتبعًا لذلك صار «الموت عن جاهلية» مصيرًا لذلك الذي مات ولم يعرف «إمام» زمانه، تمامًا كما كان مصيرًا لذلك الذي مات ولم يعرف «نبي» زمانه. فبدا وكأن ضرورة الإمام المعرفية والدينية، تهدف عند الشيعة إلى إبرازِ ضربٍ من التطابق الكامل بين النبوة والإمامة، أو التأكيد — على الأقل — على «أن لعلم النبوة متممًا ضروريًّا هو علم الإمامة.»[١٣٩]

وقد أفضى القولُ بالضرورة المعرفية «الإبستمولوجية» للأئمة — التي تفرَّع عنها القول بتناسخ النبوة في الأئمة — إلى القول بالضرورة الوجودية «الأنطولوجية» لهم، والتي ترتب عليها إثبات نوع من الوجود المتميز أو المفارق للإمام. ومن هنا نشأت «ميتافيزيقا الإمامة» التي نشأت «ميتافيزيقا النبوة»،[١٤٠] كقطبٍ موازٍ لها فيما بعدُ. فإذا كان «الأشاعرة» قد ردوا اختصاص النبي بالنبوة إلى اصطفاء من الله، لا تدركه العقول، وردَّ «المعتزلة» هذا الاختصاص إلى «رفعة مخصوصة» تمكن منها النبي بعمله، فإن الشيعة قد اندفعوا لتبرير اختصاص أئمتهم بالنبوة المستمرة إلى تأسيس — ما يمكن تسميته — «ميتافيزيقا الإمامة»، وتعني النظر إلى الإمامة بوصفها أحدَ أهم العناصر في نسق شامل للوجود العام (الأنطولوجيا).[١٤١] إذ اعتقد الشيعة أن للأئمة قدسيةً وخصوصية

---

[١٣٩] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٧٠.

[١٤٠] انظر الفصل الأول من هذا البحث، ص٢٣–٢٦؛ حيث أشرنا بإيجاز — يقتضيه الحال — إلى ما يسمى «ميتافيزيقا النبوة» التي اختص بالخوض فيها صوفيةُ الإسلام المتفلسفة، مستلهمين — فيما يبدو — التراث الشيعي في بناء «ميتافيزيقا الإمامة» ومن هنا، فقط، تبدأ محاولة ربط التصوف بالتشيع إلى حد القول بأنهما «تعبيران عن أمر واحد». انظر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٧٢. وذلك مع ملاحظة أن مفهوم «الحقيقة المحمدية»، كان محورَ «ميتافيزيقا النبوة» عند الصوفية، في حين كان مفهوم «الوصي – الناطق – الإمام» هو محور «ميتافيزيقا الإمامة» عند الشيعة.

[١٤١] فإنه حتى إذا تجاوز الذهن، تأسيس «الإسماعيلية» لنظرية عقلية شاملة في علم الوجود «الأنطولوجيا» على نظرية في المعرفة «الإبستمولوجيا» تتمحور حول «نظرية الإمامة» — وذلك لصياغة أكمل «أيديولوجيا» شيعية مضادة للأيديولوجيا المهيمنة، فإن ثمة «صيغًا أنطولوجية» — تمثِّل الإمامة أهم عناصرها — تظهر، مبكرًا، عند غلاة الشيعة. وقد أورد الشهرستاني — مثالًا لهذه الصيغ — صيغة طويلة نسبها إلى أحد الغلاة (المغيرة بن سعيد العجلي، ١١٩هـ)، تقول: «إن الله تعالى لما أراد خلق العالم تكلَّم بالاسم الأعظم، فطار فوقع على رأسه تاج، وذلك قوله: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝ الَّذِي

تبلغ حدَّ الاعتقاد «بوجود «إنسان رباني» أو «رب إنساني» دون أن تتضمن هذه المقالة فكرة التجسد.»[١٤٢] ومن هنا تميَّز الأئمة بضرب من الوجود المتعالي على وجود البشر.[١٤٣] إذ إن لهم وجودًا مفارقًا سابقًا، في الأزل، على وجودهم الأرضي، أشار إليه الله نفسه؛ إذ خاطب النبي: «يا محمد، إني خلقتك وعليًّا، قبل أن أخلق سمواتي وأرضي وعرشي، فلم تزل تُهللني وتُمجدني، ثم جمعت روحَيكما فحللتهما واحدة، فكانت تُمجدني وتقدسني

خَلَقَ فَسَوَّى﴾». ثم اطلع على أعمال العباد وقد كتبها على كفِّه، فغضب من المعاصي فعرق، فاجتمع من عرقه بحران: أحدهما مالح، والآخر عذب، والمالح مظلم، والعذب نير، ثم اطلع في البحر النير فأبصر ظله، فانتزع عين ظله، فخلق منها الشمس والقمر، وأفنى باقي ظله، وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله غيري، ثم خلق الخلقَ كلَّه من البحرين، فخلق المؤمنين من البحر النير، وخلق الكفار من البحر المظلم. وخلق ظلال الناس أول ما خلق. وأول ما خلقه هو ظلُّ محمد — عليه الصلاة والسلام — وظلُّ عليٍّ قبل خلق ظلال الكل، ثم عرض على السموات والأرض والجبال أن يحملنَ الأمانة، وهي أن يمنعن علي بن أبي طالب من «الإمامة»، فأبينَ ذلك، ثم عرض ذلك على الناس، فأمر عمر بن الخطاب أبا بكر أن يتحمَّل منْعَه من ذلك، وضَمِن له أن يُعينَه على الغدر به على شرط أن يجعل الخلافة له من بعده، فقَبِل منه وأقدمَا على المنع متظاهرَين، فذلك قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٧٧. وقد وردَت ذات الصيغة — مع بعض التغيير — عند الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٧٢–٧٣. وبالرغم من أن تأثيرًا واسعًا للأديان الشرقية يبدو واضحًا على هذا التصور، فإن مركزية الإمامة فيه، هي الأمر الذي يستلفت النظر حقًّا.

[١٤٢] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٨٨.

[١٤٣] والحق أن هذا الضرب من الوجود المتعالي على وجود سائر البشر، قد اقتضى القول بتوالد الأئمة، لا من آدم — الذي لم يكن آنئذٍ — بل من الله مباشرة. فقد «تولد من النور العلوي [الله] النور الشعشاني، فكان منه الأنبياء والأئمة، فهم بخلاف طبائع الناس، وهم يعلمون الغيب، ويقدرون على كل شيء ولا يُعجزهم شيء، ويَقهرون ولا يُقهرون، ويَعلمون ولا يُعلمون، ولهم علامات معجزات وإمارات، ومقدمات قبل مجيئهم وظهورهم وبعد ظهورهم يُعرفون بها، وهم مباينون لسائر الناس في صِوَرهم وأطباعهم وأخلاقهم وأعمالهم». انظر: أبو الحسين الملطي، التنبيه والرد، سبق ذكره، ص٢٠. ولهذا صار الأنبياء والأئمة «ظاهرًا من جنس البشر، وباطنًا مباينين عنهم في أطوارهم وأخلاقهم ونفوسهم وقابلياتهم». انظر: المجلسي، الاعتقادات، ص٢، نقلًا عن الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص٤٥٥. وإذا كان ثمة مَن يرى في ذلك «نوعًا من العِرقية والطبقية والحديث عن الدم الأزرق، كما عرفَته أمم وشعوب وحضارات أخرى ... «فإنه» بقية من عبادة الملوك، تلك العبادة التي كانت مشهورة عند قدماء الفرس». انظر: محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، ص٤٤، وأيضًا: فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات، سبق ذكره، ص٧٦، فإنه يمثل — وهو الأهم — أحد التداعيات اللازمة عن التطابق المطلق بين الأنبياء والأئمة.

وتهلِّلني، ثم قسمتها ثنتين، وقسمت الثنتين ثنتين ثنتين، فصارت أربعًا: محمد واحد وعليٌّ واحد والحسن والحسين ثنتان، ثم خلق الله فاطمة، ابتدأها روحًا بلا بدن.»[١٤٤] ولكن النبي إذ أدرك — فيما يبدو — ما في خلقه والأئمة — قبل خلق السموات والأرض والعرش — من غلو جامح، فقد قنع بالقول: «خُلقت أنا وعليٌّ من نور واحد، قبل أن يخلق الله آدم بأربعة عشر ألف عام».[١٤٥] ومن هنا فإنه كما كان النبيُّ «نبيًّا وآدم بين الطين والتراب»، كان عليٌّ بدوره «وليًّا (إمامًا) وآدم بين الطين والتراب».[١٤٦] ولهذا بدَا أن الإمامة، كالنبوة، وجهٌ من وجوه الحقيقة الإلهية الكامنة في الأزل تتجلَّى دوريًّا على الأرض في صورة إمام. فكما أن «سنَّة النبي قد جرَت على أن يتصور في كل زمان بصورة أكمل البشر ليُعلي شأنهم ... «إذ» له من التمكين في التصور بكل صورة حتى يتجلَّى في هذه الصورة «الأخيرة».»[١٤٧] فإن عليًّا — على قول النبي — قد أُرسل مع كافة الأنبياء-الصور سرًّا، وأرسل معه جهرًا.[١٤٨] بل إن عليًّا قد رأى لنفسه، «التمكين في التصور بكل صورة»، تمامًا كالنبي؛ ولذا تصور نفسه «آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، ينتقل في الصور كيف يشاء، مَن يراه

[١٤٤] الكليني، أصول الكافي، طبعة طهران، ١٢٧٨هـ، ص١١٦، نقلًا عن: كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص٤٥٢-٤٥٣.

[١٤٥] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٩٠، ومن ناحية أخرى، فإن هناك تصورًا أقل تطرفًا، يجعل خلق آدم سابقًا على خلق النبي والأئمة، طرحه «الحسن العسكري» في التفسير المنسوب إليه. ويتلخص هذا التصور في «أن الله لما خلق آدم وسوَّاه وعلَّمه أسماءَ كلِّ شيء، وعرضهم على الملائكة، جعل محمدًا وعليًّا وفاطمة والحسن والحسين أشباحًا خمسة في ظهر آدم، وكانت أنوارهم تُضيء في الآفاق، من السموات والحجب والجنان والكرسي والعرش، فأُمروا مع الملائكة بالسجود لآدم تعظيمًا له؛ لأنه قد فضله بأن جعله وعاء لتلك الأشباح التي قد عمَّت أنوارُها الآفاق فسجدوا إلا إبليس.» نقلًا عن: كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص٤٥١-٤٥٢. واللافت في النص أن أفضلية آدم ترجع، لا إلى كونه خليفة على الأرض، أبًا للبشر، وحاملًا للعلم بكل الأسماء، بل إلى كونه حاملًا لأشباح محمد والأئمة في ظهره. وهكذا تتبدَّى — أبدًا — مركزية الإمامة.

[١٤٦] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٨٩.

[١٤٧] عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، سبق ذكره، ج٢، ص٧٥.

[١٤٨] استراب بعض الشيعة في حديث للنبي، رآه البعض الآخر قاطعًا، يقول: «أُرسل عليٌّ مع كافة الأنبياء سرًّا، وأُرسل معي جهرًا.» انظر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٩١.

فقد رآهم».[١٤٩] وبهذا صار «الإمام» — تمامًا كالنبي عند الصوفية المتفلسفة — مصدرَ «وحدة دينية وكونية»[١٥٠] حيث «يجمع بين النواميس المختلفة المتفرقة المتبائنة بالكشف عن حقائقها فتصير مجموعة كأنها شريعة واحدة. وكأن أممها أمة واحدة.»[١٥١] فالإمام هو «نهاية الكل من الرسل»،[١٥٢] وهو كذلك أيضًا و«آدم بين الطين والتراب». ولهذا يعد الإمام — عند الشيعة — كالنبي عند الصوفية،[١٥٣] في مرتبة «الإنسان الكامل» الذي «هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس».[١٥٤] وبهذا استحال الإمام من

[١٤٩] معصوم علي: طرائق الحقائق (بالفارسية)، طبعة طهران، ١٣١٩هـ، ج ١، ص٤٣ نقلًا عن: مصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص٤٥٥.

[١٥٠] تُعَد هذه «الوحدة الدينية والكونية» نتيجة لازمة، عن «قول الصوفية» بأن نبوة الإسلام هي باطن وحقيقة النبوات السابقة جميعًا من جهة، وعن «قول الشيعة» بأن الإمامة (أو الولاية، لا فرق) هي باطن نبوة الإسلام من جهة أخرى. «فروحانيته — ﷺ — موجودة وروحانيةُ كلِّ نبي ورسول، فكان الإمداد يأتي إليهم من تلك الروح الطاهرة ...» «ولذا فإنه إذا كان قد نُسب كلُّ شرع إلى مَن بُعث به، «فهو» في الحقيقة شرع محمد ﷺ.» انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٢. تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٢م، ص٢٩٣. وهكذا تكون نبوة الإسلام — حسب ابن عربي — هي باطن النبوات السابقة جميعًا. وكذا فإن «الإمامة هي بالذات باطن النبوات السابقة جميعًا، وما ذلك إلا لأنها باطن «نبوة» الإسلام». انظر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٩١.

[١٥١] أبو يعقوب السجستاني، إثبات النبوءات، تحقيق عارف تامر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٦م، ص١٩١.

[١٥٢] المصدر السابق، ص١٩١.

[١٥٣] يؤكد هذا التلازم أن «مبحث النبوة» الكلامي، لم يكن وحده، الذي انبثق في مواجهة «مبحث الإمامة» عند الشيعة؛ إذ ظهر معه مبحث النبوة عند الصوفية. ولهذا فكما أدرك المعتزلة «أن إلزاماتهم على الشيعة في باب الإمامة قد ترجع عليهم في باب النبوات». انظر: القاضي عبد الجبار، المغنى، ج٢٠، ص٢٢، فقد أدرك جلُّ باحثي التصوف الكبار أن بناء «النبوة والولاية» عند الصوفية، يتفق في جوهره مع «بناء الإمامة» عند الشيعة، وأن كثيرًا من اعتقادات الصوفية في «النبي» ليست إلا بناءً موازيًا لاعتقادات الشيعة في «علي». فالحق أن ثمة أفكارًا صوفية كثيرة «قد ظهرت مبكرًا جدًّا عند الشيعة»، ولكن بفارق جوهري، هو أن «النبي» هو مدار الفكرة الصوفية، في حين كان «علي» هو غايةُ أيِّ تصور شيعي. انظر: رينولد آلن نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٦٩م، ص١٥٩ وما بعدها، ولمزيد من التفصيل انظر: مصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، سبق ذكره.

[١٥٤] عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، سبق ذكره، ج٢، ص٧٤.

«معلم لا مدرك للعلوم إلا به» إلى «قطب تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره»؛ أي إن تميز الأئمة «إبستمولوجيًّا» قد تأدَّى إلى تميزهم «أنطولوجيًّا»؛ حيث ترتدُّ جدارتهم بالنبوة المستمرة إلى ضربٍ من الوجود المفارق يجعلهم «ظاهرًا من جنس البشر»، وباطنًا من جنس «الإنسان الرباني» الذي «أقرَّت له جميعُ الملائكة والروح والرسل بمثل ما أقروا به لمحمد؛ «لأنه» يحمل مثل حمولته، وهي حمولة الرب».[١٥٥] وهكذا يكون النسق الشيعي قد تأدَّى من الضرورة «الإبستمولوجية» إلى الضرورة «الأنطولوجية» للإمامة التي لم تَعُد فقط مفيضةً للمعرفة على العقول، بل «فاعلة لجميع الأشياء أولًا وآخرًا».[١٥٦]

وقد تأدَّى الشيعة — بتأثير الضرورتين الإبستمولوجية والأنطولوجية للإمامة، فيما يبدو — إلى القول «بوجوب» الإمامة. والحق أنه ليس هناك خلاف بين فرق الإسلام حول هذه القضية. إذ «اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة».[١٥٧] وهكذا «قال الناس كلهم: لا بد من إمام.»[١٥٨] ولهذا لم يفارق الشيعة جمهرة الأمة بمجرد القول بوجوب الإمامة، بل فارقوها — حقًّا — في

---

[١٥٥] الكليني، الكافي، ج١، ص١٩٦، نقلًا عن: محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، ص٣٠٣.

[١٥٦] طاهر بن إبراهيم الحارثي اليماني، الأنوار اللطيفة في فلسفة المبدأ والمعاد، تحقيق محمد حسن الأعظمي، القاهرة ١٩٧٠م، ص١٦٦.

[١٥٧] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة القاهرة، ١٣٢١هـ، ج٤، ص٨٧.

[١٥٨] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٣٣. والحق أن أحدًا لم يشذَّ عن هذا الاتفاق ... «حاشا النجدات من الخوارج، فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطَوا الحق بينهم». انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص٨٧، وكذلك أبو بكر الأصم — من المعتزلة — فإنه قال «لو تكافَّ الناس عن التظالم لاستغنَوا عن الإمام.» انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٣٣.

«فالإمامة — طبقًا لهؤلاء — غير واجبة في الشرع وجوبًا لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والإسلام والعلم والاجتهاد، والناس كأسنان المشط، والناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة. فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله ... «أما إذا» احتاج الناس إلى رئيس يحمي بيضة الإسلام، ويجمع شمل الأنام، وأدَّى اجتهادهم إلى نصبه، مقدمًا عليهم، جاز ذلك بشرط أن يبقى في معاملاته على النَّصَفة والعدل، حتى إذا جار في قضية على واحد وجب عليهم خلعه ومنابذته.» انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، سبق ذكره، ص٤٨١–٤٨٤. وهكذا الإمامة «جائزة» — غير واجبة — إذا احتاج الناس إليها. وبهذا تنتقل الإمامة من قضية دينية «واجبة» إلى مصلحة دنيوية «جائزة».

«الطريق الذي منه تجب الإمامة». إذ الوجوب قد يكون مأخوذًا من السمع أو العقل. فطبقًا لمعتزلة البصرة، وكذلك الجبائيان؛ أبو علي وأبو هاشم، وجمهور أهل السنة، «لا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل.»[١٥٩] «أما الشيعة فكلهم يقولون إن طريق وجوبها هو «العقل»، ومن المعتزلة أيضًا مَن قال إن طريق وجوبها العقل — ولكن بمفهوم مختلف اختلافًا تامًّا عن مفهوم الشيعة — وهم المعتزلة، البغداديون والجاحظ من معتزلة البصرة.»[١٦٠] ويتمثل الفارق الجوهري بين الشيعة والمعتزلة في إيجاب الإمامة عقلًا، في أن الشيعة يوجبونها عقلًا على «الله»، في حين يقول المعتزلة بإيجابها عقلًا على «البشر». وقد ردَّ الشيعة إيجابهم للإمامة عقلًا على الله إلى أن «نصب الإمام لطف، لأنه مُقرِّب من الطاعة ومُبعد عن المعصية، واللطف واجب على الله.»[١٦١] وبدورها، كانت النبوة — عندهم — «من الألطاف الواجبة على الله.»[١٦٢] وعلى هذا فإن «الهدف الذي لأصله وجبت «النبوة» هو نفس الهدف الذي من أجله تجب «الإمامة» ... فكما أن النبوة لطف من الله كذلك الإمامة».[١٦٣] وهكذا يتبدَّى اعتبار «الإمامة قرين النبوة» أحد أهم موجهات النسق الشيعي على الإطلاق.

ويبدو أن المعتزلة — إذ قالوا: إن النبوة واجبة بالعقل على الله تعالى لمصلحة المكلفين؛ «لأنها لطف في العقليات»[١٦٤] — كانوا، دون سائر الفرق الأكثر إدراكًا لارتباط «بحث النبوة» باعتقاد الشيعة في الإمامة. وقد بلغ هذا الإدراكُ حدَّ الخوف من تصور «إلزاماتهم على الشيعة في الإمامة ترجع عليهم في النبوات.»[١٦٥] وهو ما اعتذروا عنه بأن «وجوب النبوة

---

[١٥٩] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، سبق ذكره، ص١١٣.

[١٦٠] محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، ص٢٤. ويجد هذا الجمع الظاهري بين الشيعة ومعتزلة بغداد في قول واحد — يتباين المفهوم منه عند الفريقين تباينًا تامًّا — تفسيره في تقارب الاعتزال والتشيُّع آنئذٍ، «حتى أطلق على معتزلة بغداد «متشيعة المعتزلة» تمييزًا لهم عن معتزلة البصرة». انظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج١، المعتزلة، سبق ذكره، ص٢٦٥.

[١٦١] نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، مطبوع بذيل محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، سبق ذكره، ص٢٤١.

[١٦٢] القزويني، قلائد الخرائد في أصول العقائد، تحقيق وتعليق: جودة كاظم القزويني، مطبعة الإرشاد، بغداد، ص٦٩.

[١٦٣] الطوسي، تلخيص الشافي، ج٤، ص١٣١.

[١٦٤] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص٩٦.

[١٦٥] المصدر السابق، ج٢٠، ص٢٢.

عندهم كان مقيدًا بحسنها»،[١٦٦] في حين كان وجوب الإمامة، عند الشيعة، مطلقًا. والحق أن «القاضي عبد الجبار» كان — بين المعتزلة — الأكثر إدراكًا لارتباط بحث «النبوة» باعتقاد «الإمامة»؛ إذ «استنفد شطرًا كبيرًا من محاولته «تثبيت دلائل النبوة».»[١٦٧] في «تفنيد دلائل الإمامة» كما تصورها الشيعة، وذلك إضافة إلى إشارته اللافتة في بحثه للإمامة — ضمن أجزاء المغني — إلى التوتر الدائم بين النبوة والإمامة. ولعلَّ ذلك يجعل القول بأن «بحث النبوة» قد انبثق في مواجهة «اعتقاد الإمامة» قولًا ممكنًا.

بان، إذن، أن البحث الاعتقادي في النبوة قد نشأ مرتبطًا — تاريخيًّا ونظريًّا — بتبلور عقيدة الشيعة في الإمامة، التي كان الخلاف حولها أول ما نشأ من الخلاف بين المسلمين. فقد تمحور النسق الشيعي — سياسيًّا وعقائديًّا — حول الإمامة، التي تحوَّلت — بتأثير القمع السياسي — من «مسألة سياسية» إلى «عقيدة دينية». وقد ترتَّب على ذلك أن تضخَّم «دور الإمام» حتى استوعب «دور النبي»، بل «والله» عند الغلاة. ولهذا كان لزامًا[١٦٨] التنظير «لاعتقاد في النبوة» موازٍ لاعتقاد الشيعة في الإمامة. ومن هنا أصبح «الوسط الشيعي هو الوسط الذي كان — دون غيره — ملائمًا لينشأ فيه (وبالأحرى في غيره، كردٍّ فعلٍ على تمحوره حول الإمامة) علمُ نبوة يكون مدارًا للتأمل والتطور».[١٦٩]

---

[١٦٦] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص٥٦٤.

[١٦٧] انظر: القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، جزءان، تحقيق عبد الكريم عثمان، طبعة القاهرة، ١٩٦٦م.

[١٦٨] كان لزامًا ... لأن التشيع: إذ تسلَّح بإطار عقائدي صارم يعضد رؤيته السياسية، فإن صياغة إطار عقائدي مضاد يُعَد إحدى ضرورات المواجهة السياسية مع التشيع. وهي مواجهة باتَت ضرورية بعد أن غدا التشيُّع عنوانًا على حركة اجتماعية، بل وقومية — فيما يرى البعض — تشكِّل خطرًا داهمًا على الدولة. ولعل تلك الطبيعة العينية Concrete — لا المجردة Abstract — للمواجهة هي ما يستلفت النظر حقًّا. المهم أن النسق الشيعي؛ إذ محور إطاره العقائدي حول إمام، جعل «صفته صفة النبي» — كما أشار القاضي عبد الجبار — فإن نسقًا مضادًّا لا بد له — كخطوة أولى — من عزل «النبوة» عن «الإمامة» وبيان حدود كل منهما. ومن هنا يصبح لقول أحد الباحثين: «إن نظرية النبوة عند ابن تيمية قد نشأت في معارضة لنظرية الشيعة عن الإمامة» دلالة عامة تتجاوز حالة ابن تيمية الخاصة. انظر: هنري لاووست، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٩م، ص٤٠.

[١٦٩] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١.

والحق أنَّ ثمة تداعيات أخرى، انبثق في إطارها البحث الاعتقادي في النبوة، انعكست — خاصة — في الصورة التي ظهر عليها البحث في المصنفات الكلامية الأولى. فاللافت أن النبوة لم تظهر كإحدى العقائد، في أيٍّ من المصنفات الأولى الخاصة ببيان عقائد الإيمان، وكان أول ظهورها في مصنفات التأريخ للفِرَق والرد عليها.[١٧٠] ولعلَّ ذلك يكشف عن حقيقة أساسية جوهرها أن مبحث النبوة عند كلٍّ من الأشاعرة والمعتزلة قد نشأ بادئ ذي بدء، مبحثًا دفاعيًّا خالصًا يهدف إلى الرد على آراء الفرق المخالفة في مسألة النبوة. وكان ذلك في نهاية القرن الثاني الهجري، فيما يبدو إذا كان الإمام الشافعي ٢٠٤هـ (أحد

[١٧٠] هناك نوعان من المصنفات الكلامية؛ اقتصر «الأول» على عرض آراء الفرق والتأريخ لها والرد عليها (وأهم نماذج التصنيف في هذا النوع: «كتاب الرد على القدرية» لأبي حنيفة ١٥٠هـ، وكتاب «تصحيح النبوة والرد على البراهمة»، و«الرد على أهل الأهواء»، وكلاهما للإمام الشافعي ٢٠٤هـ، و«الرد على الزنادقة والجهمية» لابن حنبل ٢٤١هـ، وكتاب «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» للخياط ٢٩٠ أو ٣٠٠هـ، و«مقالات الإسلاميين»، للأشعري ٣٣٠هـ، و«التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» للملطي ٣٧٧هـ، و«التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» للباقلاني ٤٠٣هـ، و«الفرق بين الفرق» للبغدادي ٤٢٩هـ، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم ٤٥٦هـ، و«الملل والنحل» للشهرستاني ٥٤٨هـ، و«اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، و«المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين» وكلاهما للرازي ٦٠٦هـ ... إلخ). أما «النوع الثاني» فقد اختص بصياغة عقائد الإيمان، وإن عرض للفرق، فالقصد هو بناء العقيدة لا غيرها (ومن أهم مصنفاته: «الفقه الأكبر» لأبي حنيفة ١٥٠هـ، و«الإبانة عن أصول الديانة» للأشعري ٣٣٠هـ، و«كتاب التوحيد» للماتريدي ٣٣٣هـ، و«العقيدة الطحاوية» للطحاوي ٣٢١هـ، و«أصول الدين» للبغدادي ٤٢٩هـ، و«شرح الأصول الخمسة»، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل» وكلاهما للقاضي عبد الجبار ٤١٥هـ، و«الإرشاد» و«العقيدة النظامية» للجويني ٤٧٨هـ، و«الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي ٥٠٥هـ، و«بحر الكلام» للحنفي ٥٠٨هـ، و«نهاية الإقدام في علم الكلام» للشهرستاني ٥٤٨هـ، و«أصول الدين» و«أساس التقديس» للرازي ٦٠٦هـ، و«غاية المرام في علم الكلام» للآمدي ٦٣١هـ، و«طوالع الأنوار» للبيضاوي ٦٨٥هـ، و«العقيدة الأصفهانية» لابن تيمية ٧٢٨هـ، و«المواقف» و«العقائد العضدية» للإيجي ٧٥٦هـ ... إلخ). وبالرغم من أنه لا يمكن — من الناحية التاريخية — القول بأسبقية التصنيف في أيٍّ منهما على التصنيف في الآخر — إذ تصاحب التصنيف فيهما معًا — فإنه لا بد من الانتباه إلى أن «نفي الأسبقية التاريخية يتعلق بمجرد «التصنيف والتدوين» دون «الاشتغال والنظر».» إذ الحق أنه يتعذر — من الناحية المنطقية — القول بأن «بناء عقائد الإيمان» قد انبثق في ذات اللحظة التاريخية التي بدأت فيها مجادلات الفرق حول مسائل الخلاف. فمن الطبيعي ألَّا تصاغ عقائد الإيمان، طبقًا لفرقة ما إلا بعد استواء مجادلاتها مع الفرق الأخرى، وهكذا يبدو «المنطقي» موجِّهًا «للتاريخي»، فبان، بذلك، أن العقائد — بالرغم من طبيعتها البالغة التجريد — تُصاغ من قلب التاريخي، وليس من خواء المجرد.

أسلاف الأشاعرة المتقدمين) أول من صنَّف في «تصحيح النبوة والرد على البراهمة».[١٧١] كما كتب بشر بن المعتمر ٢١٠هـ — كأول معتزلي[١٧٢] — في «إثبات النبوة»[١٧٣] في ذات اللحظة التاريخية تقريبًا،[١٧٤] واللافت أن ثمة حسًّا دفاعيًّا حادًّا يتبدَّى في عنوان المصنفين؛ فالأول يتحدث عن «تصحيح» لا بدَّ أن سبقه «اعوجاج» وراءه — دون شك — البراهمة الذين تكفَّل المصنف بالرد عليهم، وكذلك يتحدث الثاني عن «إثبات» لا بد أن ثمة «إنكارًا»[١٧٥] كان سابقًا عليه. وقد ظلت النبوة هكذا؛ مبحثًا دفاعيًّا متداولًا في كتب التأريخ للفرق والرد عليها، إلى أن كان القرن الرابع الهجري، حيث انتقلت النبوة من التداول في كتب الفرق فقط، إلى الظهور، كإحدى العقائد المستقلة، في كتب العقائد، مثل «العقيدة الطحاوية» للطحاوي ٣٢١هـ، و«كتاب التوحيد» للماتريدي ٣٣٣هـ. وهكذا استغرق انتقال النبوة من «مصنفات الفرق» إلى «مصنفات العقائد» قرنًا كاملًا، اختمرت خلاله — دون شك — عوامل هذا الانتقال التي تتبلور أساسًا في اتساع نطاق «العلم» — علم الكلام — وبلوغه مزيدًا من الاكتمال والتطور.

---

[١٧١] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، سبق ذكره، ص٢٤٤.

[١٧٢] يُعَد بشر بن المعتمر ٢١٠هـ، أحد أهم رجالات الطبقة السادسة من «طبقات المعتزلة»، والتي تضم إضافة إليه العلَّاف والنظَّام، ومعمر بن عباد السلمي، والفوطي، والأصم. وهؤلاء — فيما يبدو — أعظم وجوه الاعتزال الذين انتقلوا به إلى طور النضوج والاكتمال. انظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج٢، سبق ذكره، ص١١٢.

[١٧٣] المصدر السابق، ص٢٧٠.

[١٧٤] وفي ذات الفترة تقريبًا، كتب الخياط ٢٩٠ أو ٣٠٠هـ في «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» الذي تمثَّل إلحاده في إنكار النبوة خاصة. وأدرك أحد المعتزلة الزيود — الإمام يحيى بن الحسين ٢٩٨هـ — أن عليه بعد أن كتب في «تثبيت إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب» أن يكتب أيضًا في «إثبات النبوة لمحمد ﷺ». ولعله، أيضًا، أدرك لغطًا — سبق أن ألمحنا إليه — عند الشيعة، حول «مسألة النبوة والإمامة»، فكتب جوابًا عليها. انظر: الإمام يحيى بن الحسين، رسائل العدل والتوحيد، ج٢، سبق ذكره، ص٢٣.

[١٧٥] فقد تعرَّف الاعتزال «ذاته»، على الدوام، في مواجهة «الآخر». وهكذا انبثق الاعتزال — في طور النهوض — يواجه «خطرًا داخليًّا» تمثل في «تغييب الإنسان» — مضمون العقيدة — من أولئك القائلين بالجبر. فصاغ المعتزلة (أصل العدل)، دفاعًا عن الإنسان. ثم أدرك الاعتزال — في طور النضوج — «خطرًا خارجيًّا» يتمثل في «تغييب الله والنبي»، من جانب الثنوية والزنادقة والبراهمة. فعارضه المعتزلة بصياغة «أصل التوحيد» — أساس العقيدة — و«إثبات النبوة». ومن هنا كان «إثبات النبوة» — عند المعتزلة — أحد مهام «طور النضوج» لا «طور النهوض».

وبالرغم من أن حجج البراهمة في إبطال النبوات — التي تقوم على مفارقة قاسية تُلزم العقل إلزامًا يتعذر تجاوزه إلا بما يجاوز العقل ذاته[١٧٦] — هي التي استنهضت كافة الردود الدفاعية عند المتكلمين، فإن الأمر لم يكن ليمضيَ على هذا النحو، لو أن الحجج البرهمية قد احتفظت بوجودها في إطارها الحضاري الخاص،[١٧٧] دون أن تتسرب

---

[١٧٦] وهنا يتبدَّى الموقف الكلامي مشابهًا — مع الفارق — للموقف الكانطي. فإذ أدرك كانط استحالة تأسيس الميتافيزيقا على تصورات العقل النظري المجرد، الذي ما إن يجاوز «التجربة» حتى يسقط فريسة نقائضه، فقد بدَت له الميتافيزيقا بناءً يمكن تأسيسه فقط على مسلمات العقل العملي. ويبدو أن المتكلمين قد أدركوا أن الحجة البرهمية في أن «النبوة إما أن تكون موافقة لما في العقل؛ ففي العقل كفاية، أو مخالفة لما في العقل، فتكون عبثًا» هي أحد تصورات العقل النظري المجرد؛ ولهذا اندفعوا يبررون النبوة — بإزاء البراهمة — تبريرًا عمليًّا خالصًا.

[١٧٧] فالحق أن هذا الإنكار البرهمي للنبوة يرجع إلى الطبيعة الخاصة للدين الهندي، التي تبلورت بدورها من مفهوم خاص للألوهية. فقد غاب تصور «إله شخصي» يؤمن به الهندي الذي تسلطت على ذهنه «فكرة الألوهية الشاملة لكل شيء والمتغلغلة في كل شيء، وهي البرهما أو الحقيقة المطلقة». انظر: جورج يونس، مترجم، أناشيد من الشرق، تقديم خليل الجر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٧٠م، ص«ب» من المقدمة. وفي إطار هذه الألوهية الشاملة يبدو «أن الجزئية قد ابتلعها الكلي الذي هو الوجود الخالص، وأن الوعي التجريبي الجزئي مضافًا إليه كل الجزئيات في الطبيعة والعالم المتناهي هي كلها عدم أمام هذا الكلي أو «الألوهية الشاملة».» انظر: ولتر ستيس، فلسفة هيجل، سبق ذكره، ص٦٧١. وعلى هذا يتبدَّى أنه لا انفصال البتة بين العقل الكلي (الله) وبين العقل الجزئي (الإنسان). بل ثمة وحدة كونية تفنى فيها الجزئيات المتناهية في جوف الكلي أو الألوهية الشاملة. ومن ثَم تنتفي النبوة — التي تفترض سلفًا هذا الانفصال — لأنها، أصلًا، ليست إلا محاولة لقهره والقضاء عليه. ويبدو أن هذه النظرة الوحدوية — التي انتفت بسببها النبوة — ترتد إلى التصور الهندي عن خلق العالم؛ ذلك الذي يردُّ خلق الإنسان والكون إلى اتحاد حقيقتَين متباينتَين، هما: البرهمان (الله أو المطلق)، والأتمان (النفس أو الذات). فالواقعة الأساسية في الخلق الهندي إذن، هي الوحدة بين الإلهي من جهة وبين الإنساني والطبيعي من جهة أخرى، وليس انفصالهما السائد في العديد من الصيغ الدينية والأسطورية، والذي تنبثق النبوة لتجاوزه وقهره. ومن ناحية أخرى، يكشف التصور الهندي للخلق عن حقيقة أساسية تبدو في أن الله ليس جوهرًا «مفارقًا»، بل جوهرًا «مباطنًا» للإنسان والعالم. ولهذا فإنَّ أيَّ حركة تبغي الاتصال بالله، إنما يُبلورها «التأمل في الداخل» وليس «التلقي من الخارج». فالهندي الذي ينطوي على نفسه، ويغوص في أعماق وجدانه (وكذا أعماق العالم) يكتشف الله والحقيقة القصوى. انظر جورج يونس (مترجم)، أناشيد من الشرق. سبق ذكره ص (ب) من المقدمة. وقد غاب إدراك ذلك كله عن وعي الأقدمين من علماء الكلام الذين اندفعوا في الرد على البراهمة ودحض حججهم. ويبدو أنه كان ينبغي أن يغيب إدراك ذلك، لأنه قد غاب أصلًا عن أولئك الذين اندفعوا يُرددون، في الوسط الإسلامي حجج

إلى الوسط الحضاري الإسلامي. فقد بدا أن ثمة، في الوسط الإسلامي، من «أُعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات»؛[١٧٨] كابن الراوندي الملحد ٢٩٧هـ، والرازي «الطبيب» ٣١١هـ، بل وإبراهيم النظَّام المعتزلي ٢٣١هـ.

وبصرف النظر عن النظَّام،[١٧٩] فإن موقف ابن الراوندي الملحد من النبوة يكاد أن يكون اجترارًا كاملًا لموقف البراهمة منها، حتى إنه «يُعلن في أول بحثه أنه لا يعمل شيئًا سوى أنه يردِّد أقوالًا جرَت على ألسنة البراهمة في ردِّ النبوات».[١٨٠] فإنه والرازي «الطبيب» أيضًا — كالبراهمة — يكرِّسان التناقض بين العقل والنبوة بدلًا من تفكيكه ورفعه، ولكن مع فارق جوهري بينهما، يتمثَّل في أنه إذا كان ابن الراوندي — كما أعلن — «لا يعمل شيئًا سوى أن يردِّد أقوالًا جرَت على ألسنة البراهمة في ردِّ النبوات.» فإن الرازي «الطبيب» قد تقدَّم خطوة بتأسيس إنكاره للنبوة على أساس عقلي خاص،[١٨١] استمده من ممارساته العلمية والتجريبية، دون أن يكون — كما كان ابن الراوندي — مجرد متابع لأقوال

البراهمة في إبطال النبوات دون وعيٍ بعبثية هذه الحجج في إطار مغاير للإطار الحضاري الذي تبلور فيه الدين الهندي. فبدا وكأنَّ الفريقين — كمعظم المعاصرين — قد أراقا الكثير من الجهد والفكر في حسم صراع، لا شك في اغترابه عن عالمهما معًا.

[١٧٨] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١١٤.

[١٧٩] بالرغم مما بدا «للبغدادي» من أن النظَّام قد «أُعجب بقول البراهمة بإبطال النبوة»، فإن الأمر — حقًّا — يبدو عكس ذلك بالمرة. فإنه إذا كان البراهمة قد أسندوا دعوى إبطال النبوة على التناقص المطلق بين العقل والنبوة، فقد أراد النظَّام — بإنكاره ما تواتر عن النبي من معجزات حسية، يبدو فيها كسر نظام الطبيعة والعقل شاملًا — رفع التناقض بين العقل والنبوة، وليس «التوصل من ذلك إلى إنكار النبوة» كما زعم البغدادي، وهكذا كان قَصْد النظَّام النهائي مناقضًا تمامًا لقصد البراهمة إبطال النبوة. فالأرجح أنه كان يقصد تقويض حجج البراهمة، من حيث تصور البعض إعجابه بها.

[١٨٠] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، سبق ذكره، ص٨٦.

[١٨١] تأسس مشروع الرازي «الطبيب» المعرفي؛ جوهريًّا، على إيمان — لا يتزعزع — بالتفكيرِ الحرِّ النابع من استقلال العقل ورفض التقليد. فالعقل عنده هو المصدر الأول والأهم للمعرفة؛ ولذلك ينبغي «ألَّا نحطَّه عن رتبته، ولا نُنزلَه عن درجته ولا نجعلَه وهو الحاكم محكومًا عليه، ولا وهو الزمام مزمومًا، ولا وهو المتبوع تابعًا». انظر: الرازي، رسائل فلسفية، نشرة كراوس، القاهرة، ١٩٣٩م، ص١٨. ولهذا، لو أن الرازي قد ابتدأ حجج إنكاره للنبوة بتعبير «يقول البراهمة»، لكان بذلك يدحض حججه من الأساس؛ فهذه الحجج تستمد قوتها فقط من أن العقل مستقل في التفكير غير تابع أو مقلِّد للأنبياء أو للبراهمة سواء بسواء.

البراهمة. ومع ذلك، فإن منهج ابن الراوندي في النقل عن البراهمة يُعد مقدمةً ضرورية لمنهج الرازي في تمثُّل عقلانية دخيلة بقصد استيلاد عقلانية أصيلة.[١٨٢]

وقد أفرد ابن الراوندي كتاب «الزمردة»[١٨٣] لإنكار الرسل وإبطال رسالتهم. وأول ما يبدأ به حجة البراهمة الشهيرة في «أن العقل أعظم نعم الله. وأنه هو الذي يُعرف به الرب ونِعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكدًا لما فيه (أي العقل) من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنَّا النظر في حجته وإجابة دعوته (أي النبي)؛ إذ قد غُنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذٍ يسقط عنا الإقرار بنبوته».[١٨٤] وهكذا تبدو النبوة في الحالَين لا معنًى لها؛ لأنها إما أن تُقرَّ ما يُقرُّه العقل، وحينئذٍ تكون تابعةً له، ولا حجة فيها، وإما أن تُخالف ما يُقرُّه العقل، وحينئذٍ يجب رفضها.[١٨٥] وإذ صاغ ابن الراوندي العلاقة بين العقل والنبوة على

---

[١٨٢] وقد كان ذلك موافقًا لأحد أهم الآليات المنهجية التي اتبعَتها الحضارة الإسلامية في أزمنة «الازدهار والتفتح»؛ وأعني بذلك الانتقال من «النقل والترجمة» إلى «التمثل والإبداع». أما في أزمنة «الانهيار والتخلف» فلم يَعُد سائدًا إلا «النقل والترجمة والشرح والاجترار» فقط، وتبقى «النهضة» مشروطة بالانتقال من ذلك كلِّه إلى «التمثل والإبداع». وبهذا تتأكد دومًا، الطبيعة المتناقضة للتجديد بوصفه انبثاقًا من أعماق القديم.

[١٨٣] لم نكن لنعرف شيئًا عن هذا «الكتاب» لولا أنَّ «الخياط» قد أشار في ردِّه على ابن الراوندي إلى الكثير من مسائله، ولولا أنَّ «المؤيد الشيرازي» قد احتفظ في «المجالس المؤيدية» بفقرات أساسية منه؛ حيث يعرض الشيرازي لأقوال ابن الراوندي في الطعن على النبوة ويعقب عليها بالنقض والرد، وذلك في المجلس السابع عشر من المائة الخامسة، إلى المجلس الثاني والعشرين. انظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٨٥.

[١٨٤] عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٥م، ص٨٠.

[١٨٥] ويتأتى هذا التناقض — الذي يبدو رفعه مستحيلًا — من كون العلاقة بين العقل والنبوة، علاقة «هُوية صورية»، في حين كان يمكن قهر هذا التناقض ورفعه، لو أمكن صياغة العلاقة بين العقل والنبوة على «الطريق الجدلية». فلو أنَّ ابن الراوندي قد أدرك الدلالة الحقة لحديث النبي عن اكتمال الدين به، لتجلَّى له ضربٌ من التطور الديني المتصاعد للأمام لا يجد تفسيرًا إلا في حياة البشر ووعيهم المتصاعد بدوره. فالوعي البشري يكون في بعض مراحل تطوره — خاصة أطوار شقائه واغترابه — في حاجة إلى عون على إدراك ذاته وكشف جوهره. وهذا ما يقوم به «الوحي»، الذي كان لزامًا عليه — تبعًا لذلك — أن ينقطع بعد اكتمالِ الوعي وتمامِ تحرُّرِه. وهكذا تبدو العلاقة الحقة بين «الوحي» و«الوعي»

هذا النحو، فإنه يقرِّر أن النبوة تخالف ما يُقرُّه العقل، «فإن الرسول أتى بما كان منافرًا للعقول؛ مثل الصلاة وغسل الجنابة، ورمي الحجارة (في الحج)، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يُبصر، والعَدْو بين حجرَين (الصفا والمروة) لا ينفعان ولا يضران، وهذا كلُّه مما لا يقتضيه عقل، فما الفرق بين الصفا والمروة، إلا كالفرق بين أبي قبيس وحرى (جبلان بمكة)، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت».[١٨٦] وهكذا لم يأتِ الرسول إلا «بما كان منافرًا للعقول»؛ ولهذا فإن القول بأن «الرسول شهد للعقل برفعته وجلاله»،[١٨٧] إن دلَّ على شيء، فإنما على كذب الرسول، لأنه «إن كان صادقًا، فلِمَ أتى بما ينافره».[١٨٨]

ولأن النبوة تخالف ما يُقرُّه العقل، والرسول كاذب، فإن المعجزات التي يحتجُّ بها الأنبياء على النبوة غير مقبولة؛ لأن «المخاريق شتى وأن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته، ويدق عن المعارف لدقته».[١٨٩] ومن ناحية أخرى، فإن أخبار هذه المعجزات قد تواترت إلينا عن «شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب»؛[١٩٠] إذ «مَن ذا الذي يسلم أن الحصى يسبِّح أو أن الذئب يتكلم؟»[١٩١] كما يباشر ابن الراوندي نقدًا لمنطق المعجزة الداخلي المتهافت، خاصة حين يسخر من معجزة الملائكة الذين أنزلهم الله يوم وقعة بدر لنصرة النبي، قائلًا: «إنهم كانوا مغلولي الشوكة، قليلي البطشة، على كثرة عددهم، واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلًا ...» ثم يتساءل: «أين كانت الملائكة في يوم أُحُد لَّما توارى النبي ما بين القتلى فزعًا، وما باله

اتصالًا، لا انفصالًا، وتداخلًا، لا تناقضًا. وهذا ما لم يكن بمقدور البراهمة إدراكه؛ لأن الدين الهندي، هو في جوهره، وعيٌ خالص بالذات وبالعالم، لا مكان فيه «لوحي» خارج نطاق «الوعي». ولهذا تجلَّى «الوحي» للبراهمة مناقضًا «للوعي».

[١٨٦] المصدر السابق، ص١٠١–١٠٢.

[١٨٧] المصدر السابق، ص١٠٢.

[١٨٨] المصدر السابق، ص١٠٢.

[١٨٩] المصدر السابق، ص١٠٢، وقارن ذلك بما قاله اسبينوزا من أنَّ المعجزة عمل من أعمال الطبيعة، نجهل عِلَلها، ولا نستطيع إدراكها بالنور الفطري (العقل)، وبالتالي يمكن تفسير المعجزات التي يرويها الكتاب لو عرفنا عللها الطبيعية. انظر: اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، سبق ذكره، ص٢٢٤.

[١٩٠] عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص١٠٣.

[١٩١] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٨٦.

لم ينصروه في ذلك المقام؟!»[١٩٢] ويتبدَّى المنطق المتهافت للمعجزة — طبقًا لابن الراوندي — في أنه «إذا كانت المعجزة نصرًا من الله يجيء في وقت الحاجة إليه، فإن حدوثها في الحالات الأكثر حرجًا وضيقًا أولى من حدوثها في الحالات الأقل حرجًا وضيقًا.»[١٩٣]

ولا يتوقف ابن الراوندي عند انتقاد هذه المعجزات المتواترة فقط، بل يتطرف في نقد المعجزة الدائمة؛ أعني القرآن. فإن كان إعجاز القرآن يتأتى من «نظمه العجيب في البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة»،[١٩٤] فإن ابن الراوندي يرى «أنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدَّة أفصح من تلك العدَّة — وهَبْ أن فصاحته (القرآن) طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان، وما حجته عليهم».[١٩٥] أي إن فصاحة القرآن — طبقًا لابن الراوندي — ليست بمعجزة؛ لأنها ليست عملًا «خارجًا عن العادة» — يتعذر تفسيره — بل عملًا يبدو في مقدور البشر بلوغه، وحتى تجاوزه. ولذا رأى ابن الراوندي أن كلام «أكثم بن صيفي» مثلًا، أحسن من «إنا أعطيناك الكوثر».[١٩٦]

وإذ أدرك ابن الراوندي أن «بعض أهل الكلام «يقولون أيضًا» إن نظمه «القرآن» ليس معجزًا.»[١٩٧] فإنه اضطر للعبور من هذا «النقد الخارجي» المتعلق بالصياغة الأسلوبية، إلى ضرب من «النقد الداخلي»، الأكثر جذرية، يرد نشأة النص (القرآن) إلى شعور[١٩٨] الجماعة، ولا شعورها أيضًا، أو يهدف — على الأقل — إلى إبراز تحدي معنى النص للعقل، فإن النبي «لما وصف الجنة، قال: فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه، وهو الحليب، ولا يكاد يشتهيه إلا الجائع، وذكر العسل، ولا يطلب صرفًا، والزنجبيل، وليس

---

[١٩٢] عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص١٠٦–١٠٧.

[١٩٣] أدونيس، الثابت والمتحول، ج٢، سبق ذكره، ص٧٥.

[١٩٤] البغدادي، أصول الدين، سبق ذكره، ص١٨٣.

[١٩٥] عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص١٠٣.

[١٩٦] المصدر السابق، ص١١١.

[١٩٧] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، سبق ذكره، ص١٦.

[١٩٨] «فالشعور — هنا — هو الذي يُدرك العالم ويتصوره ثم يعبِّر عنه في صورة مثل أو قصة أو حكاية خيالية أو أسطورة، وتُحركه بواعث وغايات قصدية، وبهذا يكون النص من وضع الشعور». انظر: حسن حنفي، مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية، مجلة ألف، منشورات الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد الثاني، ١٩٨٢م، ص٢٩.

من لذيذ الأشربة، والسندس يُفرش ولا يُلبس، وكذلك الإستبرق الغليظ من الديباج ... ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغلظ ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الأكراد والنبط».[١٩٩] يودُّ ابن الراوندي أن يؤكِّد — طبقًا لهذا القول — أن «وصف الجنة» مستمدٌّ بأَسْره من تجربة العيش في الصحراء، بما فيها من شظف وقسوة، وبهذا يكون النص من وضع الشعور، وليس تبليغًا أو وحيًا من الله.

ومن جهة أخرى، يؤكد ابن الراوندي أن ثمَّة في القرآن — من جهة المعنى — ما يناقض حقائق العقل، فهو يرى أنَّ اللغة نتاجٌ إنساني قديم؛ «فإن الكلام مُستملَى عن الوالدين، صاعدًا قرنًا فقرنًا إلى ما لا نهاية له، فليس للخلق أول».[٢٠٠] وهذا يعني أن اللغة اصطلاحٌ وتواطؤ، وليست توقيفًا ووحيًا؛ أي أنها ليست تعليمًا من الله. وفي هذا ما يناقض تفسير الآية: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، التي تعني أن الله هو الذي أعطى اللغة لآدم.[٢٠١] وهكذا بات إعجاز القرآن — إن من حيث مبناه أو معناه — على غير وفاق العقل، وهذا ما كرَّس إبطال النبوة تكريسًا تامًّا. وبهذا النقد الأخير «للنص» بدَا ابن الراوندي مجاوزًا للإطار الصوري للنقد البرهمي، الذي استنفد قواه في إبراز مجرد التناقض الصوري بين العقل والنبوة. إذ غدا «النقد» عنده، نقدًا «للموضوعي»، وليس «للصوري».

ولكن نقد ابن الراوندي للنبوة وإبطاله لها، لم يتمخَّض — بالرغم من ذلك — عن تطوير إطار معرفي بديل، تنتفي منه مآخذه على نمط المعرفة النبوي؛ وأعني الاتِّباعية والتقليد خاصة. فالحق أنه كان — هو نفسه — متابعًا ومقلِّدًا للبراهمة في الكثير. ولهذا كان الرازي «الطبيب» ٣١١هـ، أكثرَ تقدمًا، حين بدَا أنه يُبطِل النبوة، بقصد إفساح الميدان لمعرفة مدارها العقل والطبيعة. فقد طوَّر الرازي نقدًا عامًّا للنبوة والدين على أسس عقلية وتاريخية وأنثروبولوجية؛ ولهذا بات قريبًا من تيار التنوير الأوروبي، الذي استند في «نقد الدين» إلى الأسس ذاتها، وازداد التقارب قوة، حين طوَّر الرازي نقدًا متقدمًا للكتب المقدسة. وهكذا، يمكن القول — حتى بصرف النظر عن الإقرار بأن نقد الرازي للدين والنبوة «كان منبعَ الاعتراضات التي وجَّهها عقليُّو أوروبا إلى الدين والنبوة في عهد

---

[١٩٩] عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص١٣٣.

[٢٠٠] المصدر السابق، ص١٠٧.

[٢٠١] المصدر السابق، ص١٢٣.

فردريك الثاني»[٢٠٢] — إن التقارب بين الرازي وبين تيار التنوير الأوروبي يبدو أكثرَ من لافت.[٢٠٣]

وقد أبطل الرازي النبوةَ انطلاقًا من قناعة كاملة بأن «الأولوية» — في أي معرفة أو أخلاق — هي للعقل الذي «أدركنا به جميعَ ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشُنا ونَصِل إلى بُغيتنا ومرادنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا المستورة عنا، وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا».[٢٠٤] ولعلَّ أهم ما يُظهره «النص» أن في العقل كفايةً عن كل ما سواه، وأن النبوة لا تُضيف شيئًا إلى ما يعرفه الإنسان «بالعقل». فبالعقل لم يعرف الإنسان الحياة والأخلاق والصنائع فقط، وإنما عرَف الله كذلك. وعلى هذا بات أصلُ الدين والدنيا (أو مضمون النبوة) معروفًا بالعقل، وهذا يعني أنه لا حاجة إلى النبوة. وهكذا يتأتى إبطال النبوة عند الرازي، لا من التعارض مع العقل، بل من التوافق التام بينهما.[٢٠٥]

ويبدو أن نظريته في المساواة بين البشر هي النتاج المنطقي للقول «بأولوية» العقل في ميدان المعرفة، لأن «العقل هو أعدل الأشياء قسمةً بين الناس جميعًا». فالبشر جميعًا

---

[٢٠٢] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٩٠.

[٢٠٣] فكما طوَّر الرازي — استنادًا إلى ثلاثية العقل والطبيعة والتاريخ — نقدًا شاملًا للدين والنبوة، استقام التنوير الأوروبي بدوره، على ذات الأضلاع الثلاثة. فقد بات «العقل» هو السلطة الوحيدة في ميدان المعرفة والدين والأخلاق؛ حيث أنجز التنوير مشروعًا أساسيًّا يتمثل في إدخال النقد العقلي إلى ميدان الحياة الدينية والاجتماعية، بعد أن كان سلطانُ العقل قاصرًا — لضرورة تاريخية — فلم يَطُل الدين والأخلاق عند ديكارت. أما «الطبيعة» فلم تَعُد ميدانًا للإشراق أو التجلِّي الإلهي، بل مجالًا للعلم وإطارًا للتقدم. وأخيرًا أصبح «التاريخ» ميدانًا لنشأة «النص الديني» وانبثاق العبادات والعقائد، ومن هنا ترعرع علم النقد التاريخي للكتب المقدسة.

[٢٠٤] الرازي، رسائل فلسفية، نشرة كرايوس، القاهرة، ١٩٣٩م، ص١٨.

[٢٠٥] لعل من قبيل المفارقة أن الرازي قد أبطل النبوة استنادًا إلى توافقها التام مع العقل. فقد أسَّس الفلاسفة المسلمون — في المقابل — للتقارب بين العقل والنبوة على هذا التوافق ذاته؛ أعني على أن مضمون «العقل» نبوة، ومضمون «النبوة» عقل. ويبدو أن الرازي قد استفاد هذه الحجة من البراهمة الذين أبطلوا النبوة، استنادًا إلى كفاية العقل؛ لأنها تأتي مؤكِّدة لما في العقل من التحسين والتقبيح والحظر والإيجاب. وبالرغم من هذا الحس البرهمي، فإن الرازي تقدَّم البراهمة حين تجاوز الوضع الصوري للعلاقة بين العقل والنبوة في إطار المخالفة أو الموافقة، ثم الرفض في الحالَين، وأسَّس إبطاله للنبوة على أحد بدائل «إما» ... «أو»، دونهما معًا.

يملكون نصيبًا متساويًا من الاستعداد للمعرفة، دون أن تكون هناك «طبقية معرفية» تُقسم الناس إلى إمام ومأموم أو فاضل ومفضول. ولهذا، فإنه «من أين «يجب» أن الله اختصَّ قومًا بالنبوة دون قوم، وفضَّلهم على الناس، وجعلهم أدلةً لهم، وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين «يجوز» في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلي (يعلي) بعضهم على بعض؟»[٢٠٦] وهكذا يرى الرازي، أنَّ النبوة — من حيث هي اختصاص للبعض بمهام التعليم والهداية — تُقوِّض المساواة القائمة على وحدة القسمة العادلة للعقل بين البشر؛ لأنها تؤدي إلى تفضيل بعض الناس على بعض. وهذا ما يأباه العقل ولا يُقرُّه؛ إذ يؤدِّي هذا «التفضيل والاختصاص» إلى الشقاق والعداوة بين الناس؛ ولذلك فإن «الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُلهم عبادَه أجمعين معرفةَ منافعِهم ومضارِّهم من عاجلهم وآجلهم، ولا يفضِّل بعضهم على بعض، فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمةً لبعض، فتصدِّق كلُّ فرقة إمامَها، وتكذِّب غيره، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف، ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمحاربات.»[٢٠٧] وهكذا طوَّر الرازي «نقدًا أنثروبولوجيًّا» للنبوة، إذ عدَّها أساسًا لتقويض «الاجتماع الإنساني»؛ لأنها تؤدي إلى أن «يعمَّ البلاء ويهلكَ الناس بالتعادي والمحاربات»؛ حيث «تجعل بعضهم أئمة لبعض». وقد بدا أن الرازي يعارض، بذلك، أولئك الذين جعلوا النبوة أصلًا للاجتماع الإنساني؛ «لأن الإنسان إذا استقلَّ بأمر نفسه، ازدحم على ما يشتهيه ... فيقع من ذلك الهرج والتنازع، ويختل أمر الاجتماع، وهذا الاختلال لا يندفع إلا بعدل يحفظه شرع يفرضه شارع يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو إلى طاعته وتحثُّ على إجابته».[٢٠٨] ولعلَّ الأرجح أنَّ هذا التصور الأخير، هو الذي انبثق في معارضة تصور الرازي أصلًا. وهكذا تفترض النبوة «اختلال أمر الاجتماع الإنساني» اختلالًا لا يندفع إلا بها، في حين يبقى «العقل» مصدرًا أوحد لوحدة وسواسية البشر. وإذ كان «استواء البشر في الهمم والعقول»، هو الدَّرب الذي تأدَّى بالرازي إلى إبطال النبوة، فإنه لم يكن غريبًا أن تتطور كلُّ محاولات نقض الرازي من تصور للبشر وقد تفاوتوا في الهمم والعقول.[٢٠٩]

---

[٢٠٦] المصدر السابق، ص٢٩٣.

[٢٠٧] الرازي، رسائل فلسفية، ص٢٩٥.

[٢٠٨] أبو الثناء شمس الدين الأصفهاني، شرح مطالع الأنوار، سبق ذكره، ص١٩٨–١٩٩.

[٢٠٩] ومن هنا، أكَّد أبو حاتم الرازي — الخصم الألد للرازي الطبيب — «أننا لا نرى في العالم، إلا إمامًا ومأمومًا، وعالمًا ومتعلمًا في جميع الملل والأديان والفلسفات. ولا نرى الناس يستغنون عن الأئمة والعلماء؛

وإذ تبدَّت «النبوة» للرازي — على صعيد السوسيولوجيا — مثارًا «للتعادي والمحاربات» بين البشر، في حين بقيَ «العقل» عنده، شاهدًا على وحدة وسواسية البشر؛ فإن ذات التباين قد تبدَّى له، على صعيد الإبستمولوجيا؛ إذ يتأدَّى العقل إلى وحدة المعرفة الإنسانية، وذلك في الوقت الذي لا تحمل فيه دعاوى الأنبياء، غير التناقض وحده. فقد «زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس ... وماني وزرهشت (زرادشت) خالفَا موسى وعيسى ومحمدًا في القديم، وكون العالم، وسبب الخير والشر. وماني خالف زرهشت في الكونية (النور والظلمة) وعالمهما. ومحمد زعم أن المسيح لم يُقتل، واليهود والنصارى تُنكر ذلك وتزعم أنه قُتل وصُلب».[٢١٠] وهكذا فإنه ليس سوى «التناقض»[٢١١] بين الأنبياء. وهذا يعني — طبقًا للرازي — إبطال النبوة؛ لأنه لما كان مصدر النبوة، وهو الله، واحد، والله لا يمكن أن يتناقض، فإن الأنبياء — إذن — هم الذين يتناقضون، وهذا يعني «أنهم لا ينطقون عن الحق، والنبوة بالتالي باطلة».[٢١٢]

وقد ذهب الرازي — استنادًا إلى كون «العقل» فقط، هو «الحجة»، على المستويَين الأنثروبولوجي والإبستمولوجي — إلى تفنيد الزعم «بحجية» الكتب المقدسة. وتبعًا لذلك، أبطل إعجاز القرآن، إن من حيث مبناه أو معناه؛ لأنه إن كان ثمة مَن يزعمون «أن المعجزة

«لأنهم» لم يُلهموا معرفة مضارهم ومنافعهم ... بل يحتاجون إلى علماء يتعلمون منهم.» انظر: الرازي، رسائل فلسفية، ص٢٩٦. ومن هذا الإقرار بالتفاوت بين البشر تتأتى النبوة. ويبدو أن هذا التصور قد بلغ مداه عند الشيعة خاصة؛ فقد أدرك كوربان — الذي لا يشك البعض في تشيعه — أن «إنكار كلِّ بنيان يقوم فيه العالم على أساس تراتبي، ذي علل وسيطة يهدم فكرة النبوة من أساسها». انظر: كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٨٨. ولهذا فإن الوسط الشيعي — حسب كوربان — «هو الوسط الذي كان ملائمًا لينشأ فيه علمُ نبوة»؛ لأنه يستند — جوهريًّا — إلى بنيان يقوم فيه العالم على أساس تراتبي.

[٢١٠] عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص٢٠٧.

[٢١١] لم يُدرك الرازي — دون شك — التلاحم الصميمي بين أطوار «الوحي» وأطوار «الوعي». ذلك التلاحم الذي يُذيب ما ارتآه من «تناقض» بين الأنبياء، في «وحدة جدلية» تتبدَّى، فقط، وراء ضروب التناقض. انظر أيضًا: حاشية رقم «١٨٤» من هذا الفصل.

[٢١٢] عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص٢٠٨.

قائمة موجودة، وهي القرآن، ويقولون: من أنكر ذلك فليأتِ بمثله،[٢١٣] «فإن الرازي يرد» إن أردتم بمثله في الوجوه التي يتفاضل بها الكلام، فعلينا أن نأتيَكم بألف مثله من كلام البلغاء والفصحاء والشعراء وما هو أطلق منه ألفاظًا وأشد اختصارًا في المعاني، وأبلغ أداء وعبارة وأشكل سجعًا، فإن لم ترضَوا بذلك، فإنَّا نطالبكم بالمثل الذي تطالبوننا به».[٢١٤] وإذا كان هذا النقد يتعلق بالقرآن من حيث مبناه فقط، فإنه من حيث المعنى أيضًا «مملوء من التناقض، وهو أساطير الأولين، وهي خرافات».[٢١٥] ولهذا تعجَّب الرازي من القول بأن «القرآن هو المعجزة»،[٢١٦] حيث إنه «لو وجب أن يكون كتاب حجة؛ لكانت كتب أصول الهندسة والمجسطي الذي يؤدي إلى معرفة حركات الأفلاك والكواكب ونحو كتب المنطق وكتب الطبِّ الذي فيه علوم مصلحة الأبدان، أولى بالحجة ممَّا لا يفيد نفعًا ولا ضرًّا ولا يكشف مستورًا».[٢١٧] وهكذا تأدَّى الرازي من «إعجاز الإلهي» إلى «إعجاز الإنساني»؛ حيث رأى أن هناك نتاجًا «إنسانيًّا» أعلى من القرآن،[٢١٨] إن من حيث الشكل والمبنى، أو من حيث المضمون والمعنى.

وإذا كانت النبوة — وبالتالي الدين — تخرج بذلك كله، عن حكم العقل تمامًا؛ فإن الرازي يردُّ الانتشار الواقعي للدين بين البشر إلى سيادة اللاعقلانية في النظر والعمل. فإن «أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد، ورفعوا النظر والبحث عن الأصول ... ورووا عن رؤسائهم أخبارًا تُوجب عليهم ترك النظر ديانةً، وتوجب الكفر عمَّن خالف الأخبار التي رووها ... وإن سُئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة

---

[٢١٣] يبدو هذا المنطق التعجيزي — طبقًا للرازي — متهافتًا وبليدًا؛ لأنه «ليس في وسع إنسان أن يأتيَ تمامًا بما أتى به آخر». انظر: عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص٢١٩.

[٢١٤] المصدر السابق، ص٢١٥–٢١٦.

[٢١٥] المصدر السابق، ص٢١٥.

[٢١٦] المصدر السابق، ص٢١٥.

[٢١٧] المصدر السابق، ص٢١٩.

[٢١٨] والحق أن هذا التصور — أعني تصور وجود نتاج إنساني أعلى من القرآن — قد شاع منذ القرن الثاني الهجري تقريبًا. ويرجع ذلك — فيما يبدو — إلى اطلاع العقل العربي — بتأثير حركة الترجمة — على نصوص لم يعرف مثلها سابقًا؛ كالنصوص اليونانية والهندية خاصة. هذه النصوص التي كشفت — للعقل العربي — عن قدرة العقل الإنساني على أن يؤلف نتاجًا يبلغ من الجودة — شكلًا ومضمونًا — حدًّا لا يقل كثيرًا عن النص الإلهي. بل لعله يزيد كما رأى الرازي مثلًا.

دعواهم، استطاروا غضبًا، وهدروا دمَ مَن يطالبهم بذلك، ونهَوا عن النظر، وحرَّضوا على قتل مخالفيهم. فمن أجل ذلك اندفن الحق أشدَّ اندفان، وانكتم أشد انكتام».[٢١٩] وهكذا ساد الدين واندفن الحق (العقلي بالطبع) بين أهل الشرائع بالتقليد والإكراه، وكذلك «من طول الإلف لمذهبهم، ومر الأيام والعادة، واغترارهم بلحَى التيوس المتصدرين في المجالس، يمزقون حلوقهم بالأكاذيب والخرافات، وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان، وبرواياتهم الأخبار المتناقضة».[٢٢٠] إن سيادة الدين، إذن، ترتبط بسيادة «اللاعقلانية» في النظر والعمل. وهكذا بدا وكأن الرازي — الذي «ينزع نزعة فكرية حرَّة من كل آثار التقليد أو العدوى، ويؤكد حقوق الفعل وسلطانه الذي لا يحدُّه شيء، وينحو منحًى تنويريًّا شبيهًا كلَّ الشبه بحركة التنوير عند السوفسطائيِّين اليونانيِّين، وخصوصًا بحركة التنوير في العصر الحديث في القرن الثامن عشر»[٢٢١] — يضع العلاقة بين العقل والنبوة في إطار من التناقض التام. فانتهى إلى التضحية «بالنبوي» لأجل «العقلي».

وقد كان ضروريًّا أن تنبثق في مواجهةِ ذلك كلِّه، ردودُ المتكلمين ودفاعاتهم، ولكن مع القشور — في الأغلب — دون اللباب. فالحق أن تيار إبطال النبوة عند ابن الراوندي والرازي وغيرهما، كان يبدو على أنه الرد النظري الممكن على اغتراب الإنسان — السياسي والاجتماعي — وضياعه في العالم. وكعادتهم، اكتفى المتكلمون بالرد النظري على دعوى «إبطال النبوة»، دون الاقتراب من نقد الظروف القاسية التي تؤدي إلى ضياع الإنسان واغترابه. ولعلَّه كان مؤسفًا، حقًّا، أن يتأدَّى الردُّ الكلامي — خاصة الأشعري — إلى تكريس مزيد من الشروط التي يبدو الإنسان في ظلِّها كيانًا غريبًا بلا حول ولا قوة.

---

[٢١٩] عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص٢١١–٢١٢.

[٢٢٠] المصدر السابق، ص٢١٢.

[٢٢١] المصدر السابق، ص٢٢٧–٢٢٨.

الفصل الرابع

النبوة عند الأشاعرة

«إن وضع مبدأ يسلب الحرية الإنسانية قيمتَها على الإطلاق، يكون تعديًا على الحقوق المطلقة لله نفسه.»

كانط ... «الدين في حدود العقل»[1]

تبدَّت «مناهضة النبوة» — فيما سبق — على أنها نوع من الاحتجاج Protest الزاعق على اغتراب الإنسان المادي والروحي في العالم. ذلك الاغتراب الذي ارتبط — عضويًّا — بتحوُّل الإسلام (الدين) إلى سلطة، كان مؤسفًا حقًّا ألَّا تحملَ بعضًا من تسامحِه مع «الآخر»،[2] بل مارست — وباسمه — ضروبًا شتى من العنف والتشدد. فبدا وكأن قهر الاغتراب وامتلاك الحرية مشروطٌ بزحزحة هذه السلطة ومناهضتها؛ ومن هنا كان إبطال النبوة ردًّا على الإسلام-السلطة، لا الإسلام-الدين.

ولقد كان لزامًا تفهُّم «الوضع التاريخي»، المتشدِّد الذي تأدَّى إلى تبلور هذا الضرب من الاغتراب، وبالتالي مناهضة النبوة. ذلك «الوضع» الذي يمثِّل هو ذاته — وتلك مفارقة — ضربًا من الانحراف والمناهضة لمقصد الدين الأصيل. وهكذا يكون الاغتراب قد نشأ عن

[1] نقلًا عن: حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج٢، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٧٠.

[2] هكذا كان المصير الدائم للإسلام، حين يتحول — في التاريخ — إلى أبنية إنسانية، سياسية أو حضارية شاملة. فإنه إذا كان الإسلام «الحضارة» يمثِّل تراجعًا عن الإسلام «الدين»، من حيث إن مركزيته الدينية لم تتأدَّ إلى مركزية حضارية مماثلة، فإن الإسلام (السلطة السياسية) يمثِّل أيضًا تراجعًا عن الإسلام «الدين»؛ من حيث إن تسامحه الديني لم يتأدَّ إلى تسامح سياسي. وهكذا يبقى مأزق الإسلام ماثلًا أبدًا في «التاريخي» لا في «الديني».

وضع لا ديني، تبدَّى «قهره» ممكنًا فقط، عبر مناهضة ما هو ديني مطلقًا؛ أعني أن هذا الضرب من الاغتراب وقهره أيضًا قد انبثقَا عن مصدر واحد، يتمثل في «مناهضة الدين» أو الانحراف عن مقصده الأصيل على الأقل. ولهذا كان من المحتم على أيِّ تيار يستهدف بناء النبوة في مواجهة مناهضيها، أن يكشف عن البنية اللادينية واللاإنسانية للوضع التاريخي الذي ظهر فيه تيار «مناهضة النبوة». أما أن يعمل، كالأشاعرة — ولو من غير وعي — في سبيل تكريس هذا «الوضع التاريخي» المتشدد، من خلال تنظير عقائدي تهيمن عليه المطلقات الإلهية والسياسية، فإن شيئًا لا يحدث، غير تثبيت ذات الاغتراب الذي نشأ عنه، أصلًا، «إبطال النبوة»، والذي أدرك المعتزلة، فقط، أن قهره غير ممكن، إلا بالكشف عن الجوهر الأصيل للدين؛ أعني جوهره الإنساني خاصة.[٣]

والحق أن ما سبق يقتضي، لا مجرد عرض آراء الأشاعرة في النبوة عرضًا يسوده السردُ والانتقال من نقطة إلى أخرى انتقالًا يخضع للهوى والاتفاق، بل صياغة بنيوية شاملة لنسقٍ أشعريٍّ كليٍّ تندرج تحته جملةٌ من القضايا والمسائل — بينها النبوة بالطبع — التي لا تجد تفسيرًا علميًّا منضبطًا إلا في إطار هذا النسق الكلي فقط. ويبدو أن المدخل إلى صياغة هذا النسق يكمن — بصورة أساسية — في التعرُّف على تصوُّر الأشاعرة لمفهوم «العلاقة» بين دوائر الوجود الثلاث: الله، والإنسان، والعالم؛ حيث تتباين كافة الأنساق الفكرية والحضارية بدءًا من تصورها لمفهوم «العلاقة» بين هذه الدوائر الثلاث.[٤]

[٣] من هنا يأتي ذكر الأشاعرة قبل المعتزلة في تحدٍّ صارخ للبناء التاريخي للعلم؛ إذ تفرض الضرورة التاريخية ذكْرَ المعتزلة قبل الأشاعرة؛ حيث تأسَّس الاعتزال واستقرت مدارسُه قبل ولادة الأشعري نفسه. وبهذا يكون خطُّ التطور التاريخي للعلم تراجعًا من «العقلي والإنساني» — المعتزلة — إلى «اللاعقلي واللإنساني» — الأشاعرة. وليس من شكٍّ في أن الضرورة الحضارية الراهنة تفرض بناءً مضادًّا يكون فيه التطور صعدًا من «اللاعقلي واللإنساني» — الأشاعرة — إلى «العقلي والإنساني» — المعتزلة. وهذا أمر مشروع تمامًا؛ لأن الشاغل هو صياغة تستهدف بناء «الحاضر والمستقبل»، ولو بمعارضة ما هو تاريخي أحيانًا.

[٤] يتأكد ذلك من أن تطور العقل الأوروبي منذ هيراقليطس إلى اليوم، ينتظمه ثابتٌ بنيوي واحد، قوامُه تمحور العلاقات في بنية هذا العقل حول محور واحد، قطباه: العقل (الإنسان) والطبيعة. أما «الله» فإنه — رغم كونه الضلعَ الثالث — لا يشكِّل طرفًا مستقلًّا بنفسه عن الطبيعة والإنسان؛ بمعنى أنه إما أن يكون ملتصقًا بالطبيعة — بوصفه قوةً منظمة تتدخل لإضفاء النظام والتمييز على الموجودات — في مواجهة الإنسان، أو ملتصقًا بالإنسان — كما أظهر اللاهوت المسيحي — في مواجهة الطبيعة، حيث بدَا

والملاحظ أن الصياغة الأشعرية لمفهوم «العلاقة» قد اتَّسمت بطابع صوري مجرد؛ بمعنى أن «تعيُّن» أي دائرة من الدوائر الثلاث كان — تبعًا للأشاعرة — ممكنًا تمامًا دون أدنى حضور في الوعي للدائرتَين الأخريَين، فإنه يستحيل — في إطار ما هو صوري ومجرد — صياغةُ علاقة فاعلة بين أطراف، هي صورية أصلًا؛ ولهذا تأدَّى الأشاعرة إلى «نفي» مفهوم «العلاقة» بين هذه الدوائر الثلاث، نظرًا لما بينها من تباين واختلاف يتجاوز حدودَ أيِّ بناء صوري مجرد. وعلى الأقل، يبدو أنهم انتهَوا — تبعًا لهذه الصورية —

تجسُّد الله في المسيح على أنه جمعٌ لله والإنسان في قطب والطبيعة في قطب مقابل. انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سبق ذكره، ص٢٧–٢٨.

أما «العقل العربي»، فإن «العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب: الله، الإنسان، الطبيعة. وإذا أردنا تكثيفَ هذه العلاقة حول قطبَين اثنين فقط، كما فعلنا بالنسبة للعقل اليوناني–الأوروبي، وجب أن نضعَ في أحدهما «الله» وفي الآخر «الإنسان». أما الطبيعة فلا بد من تسجيل غيابها النسبي، بنفس الدرجة التي سجَّلنا بها غياب الله في بنية العقل اليوناني الأوروبي، فإن «فكرة الله» تقوم في العقل اليوناني–الأوروبي بدور «المُعين» للعقل البشري على اكتشاف نظام الطبيعة واكتناه أسرارها. أما في العقل العربي، كما تشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية، فالطبيعة هي التي تقوم بدور «المعين» للعقل البشري على اكتشاف الله وتبيُّن حقيقته. هنا في الثقافة العربية الإسلامية يُطلب إلى العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله. وهناك في الثقافة اليونانية–الأوروبية يتخذ العقل من «الله» وسيلةً لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامنًا لصحة فهمه لها.» انظر: المصدر السابق، ص٢٩.

ولكن يبدو أن هذا التصور لبنية العقل العربي يصدق على نحوٍ نسبي غير مطلق، أعني أنه يصدق، فقط، على العقل العربي، كما تشكَّل داخل الإطار الثقافي الأشعري؛ حيث لا يملك المرء أن يسجل غياب «الطبيعة أو العالم» فقط، بل وكذلك «الإنسان» الذي أصبح — يكون مجردَ ميدان لظهور الفعل الإلهي من خلال «الكسب الأشعري»، الشهير — شيئًا — يخلو من الفاعلية — كالطبيعة تمامًا. وهكذا انتفى مفهوم «الحد» بين دوائر الوجود الثلاث، وبات الشكل الممكن «للعلاقة» فيما بينها هو السيادة المطلقة لـ «الله» على كلٍّ من «الطبيعة والإنسان». والحق أنه لو قدِّر للعقل العربي أن يتشكَّل داخل الإطار الثقافي المعتزلي، لاختلف الأمر تمامًا. فقد اتَّسمَت «الطبيعة أو العالم» — عند المعتزلة — بضربٍ من الاستقلال النسبي، أصبحَا معه ميدانًا لـ «التفهُّم الموضوعي» لا «للتجلِّي الإلهي». ومن ناحية أخرى، تحصَّن «الإنسان» خلف حريته، التي أحرزها بفاعليته في مواجهة «الطبيعة» حين جعلها مجالًا لفهمه وعمله. وقد بدَا أحيانًا أن قدرة «الله» وفاعليته تتضاءل بإزاء هذه الفاعلية الإنسانية، وخاصة عند النظَّام. وهكذا بلور المعتزلة مفهومًا لـ «الحدِّ والعلاقة» بين دوائر الوجود، فيه، كانت كل دائرة من الدوائر الثلاث تتحدد أو تكتسب هُويَّتَها الحقة من خلال علاقتها بالدائرتَين الأخريَين فقط، وفي هذا الإطار يمكن أن يلتمس الذهن ثابتًا بنيويًّا أصيلًا يمكن أن ينتظم «العقل العربي» في مرحلته الراهنة.

إلى أن العلاقة الوحيدة الممكنة بين هذه الدوائر الثلاث، هي علاقة «التسيُّد والاستعباد» لا «التفاعل والاستيعاب».[٥] وعلى أيِّ حال فإن العلاقة الحقة؛ أعني من حيث هي ارتباطٌ ضروري — وليس مجردَ ارتباط خارجي — بين أطراف يتحدَّد كلٌّ منها بالآخر لا مكان لها في النسق الأشعري مطلقًا.

والحق أن النسق الأشعري يندُّ عن التفسير مع غياب إدراك واضح لهذه الحقيقة، أعني حقيقة انتفاء «العلاقة» — من حيث هي ارتباط ضروري بين أطراف يتحدَّد كلٌّ منها بالآخر — بين الله، الإنسان، العالم. وقد ارتبط ذلك، جوهريًّا، بقصد الأشاعرة إفساح المجال أمام «سيادة المطلقات»[٦] داخل النسق. فإن إبراز سيادة «المطلق الإلهي» — على حساب العالم والإنسان بالطبع — هي غاية النَّسق وعلة وجوده. ولهذا جاء النسق اجترارًا كاملًا لمفهوم «الله»، حتى ليلوح أن النسق لا يقدِّم غيرَ تصور لعالم يخلو إلا من الله. وقد تأدَّى ذلك إلى نزع الموضوعية والضرورة عن «العالم» والفاعلية عن «الإنسان»، فصارَا — كلاهما — وجودًا فارغًا هشًّا لا قوام له. وعلى هذا فإن الوجود الحق لـ «الله» يكون — طبقًا للأشاعرة — مشروطًا بهامشيةِ كلِّ وجود سواه. والحقُّ أن التضحية بموضوعية «العالم» وضرورته، وفاعلية «الإنسان» وتحرُّره من أجل إبراز سيادة المطلق الإلهي، كانت من أكثر

---

[٥] يتباين مفهوم «العلاقة» تبعًا لتباين المجال المنطقي المتداول فيه؛ ففي إطار «المنطق الصوري» لا يكتسي مفهومُ «العلاقة» أيَّ معنًى أو دلالة جوهرية. إذ يكون الجوهر — أساس كل علاقة — مفارقًا لسائر المقولات والأعراض، التي لا توجد إلا بوصفها كيفيات له. ولهذا، فإن العلاقة الممكنة بين الجوهر والمقولات هي «سيادة الجوهر» واستيلاؤه على سائر المقولات. أما في إطار «المنطق الجدلي» فإن الأعراض تغدو تعيُّنات للجوهر، أو صورًا للوجود يُخرجها الجوهر من نفسه. والحق أنَّ الجوهر، وإن كان يضع نفسَه على أنه عرَض، إلَّا أنَّ ما يضعه حقًّا هو جوهر آخر؛ لأنَّ ما يُخرجه من داخله هو ذاته. وهكذا أصبح ما يضعه الجوهر على أنه عرض، جوهرًا آخر. انظر: ولتر ستيس، فلسفة هيجل. وهنا تغدو العلاقة الممكنة هي علاقة «التفاعل» بين «جوهرين» يتحدَّد كلٌّ منهما بالآخر. وقد كان طبيعيًّا أن تتبلور كافةُ الأنساق المتسلطة — حضاريًّا ودينيًّا — بدءًا من الفهم الصوري للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاث، في حين تبلورت الأنساق المتسامحة بدءًا من الفهم الجدلي لـ «العلاقة».

[٦] بالرغم من أن الأشاعرة قد اهتموا، خاصة، بإبراز سيادة «المطلق الإلهي» الذي ينهار بإزائه كلٌّ من الوجود الموضوعي للعالم والوجود الفاعل للإنسان، فإن ذلك قد تأدَّى بهم — ولو من غير وعي — إلى تأكيد سيادة «المطلق السياسي» في عالم لم يَعُد فيه الوجود الحق إلا لـ «مطلق» هو إله أو حاكم. ولهذا ظلت الأشعرية — منذ النشأة — هي مذهب السلطة الأثير.

نتائج النَّسق الأشعري سلبيةً. وقد كان حسنًا أن تتعارض — هذه النتيجة — مع أحد تقريرات الله، الذي بدا أنه لم يُوجِد كلًّا من «العالم والإنسان» ليلتمس لذاته «سيادة» — لا معنى لها على هذا النحو — بل ليلتمس — كما أشار هو نفسه[٧] — «معرفة» بذاته. وعلى هذا، فإن «المعرفة بالذات» — وليست «السيادة على الآخر» — هي المضمون الحق لعلاقة «الله» بكلٍّ من «العالم والإنسان». وهذا ما عجز الأشاعرة عن إدراكه حين لم يتصوروا «الله» إلا «السيادة المطلقة» في عالم «إنساني أو طبيعي» لا أثر فيه لفاعلية أو ضرورة.

والحق أن هذه البنية الإطلاقية (Absolutism Structure) — المتجهة إلى تأكيد هيمنة المطلق «الإلهي أو السياسي» على كلٍّ ما سواه — تتبدَّى بجلاء من خلال التحليل البنيوي لكافَّة عناصر النسق الأشعري. واللافت أنَّ الذهن لا يلتمس هذه البنية في مجرد «إدراك العلاقات المادية الظاهرية التي تُحقق الترابط بين عناصر هذا النسق»،[٨] بل في الكشف عن النظام العقلي الداخلي الذي ينتظم كافة عناصر النسق. وبالرغم من أنَّ تكشُّف هذا النظام العقلي الداخلي (أو البنية) لا يتحقق إلا من خلال عناصر النسق، فإنه يتعذر تمامًا تفسيرُ هذه العناصر (تفسيرًا شاملًا) إلا من خلال انتمائها إلى هذه البنية أو النظام العقلي.[٩] وعلى هذا، فإن «البنية الإطلاقية» للنسق الأشعري ليست نتاجًا لمجرد إدراك بسيط للعلاقات الظاهرية التي تربط بين عناصر النسق، حيث إنها هي «النظام العقلي الداخلي» الذي ينتظم هذه العلاقات الظاهرية ذاتها ويُكسبها المعقولية والتفسير. وبعبارة أخرى، فإن ملاحظة بسيطة للروابط الظاهرية بين المباحث الأشعرية في المسائل الإلهية والطبيعية والإنسانية لن تنتهيَ إلى الكشف عن بنية النسق الأشعري؛ إذ ينبغي

[٧] هكذا قال الله في الحديث القدسي: «كنت كنزًا مخفيًّا، فأردت أن أُعرف، فخلقت الخلق، فبه عرفوني (أو عُرِفت).» ويبدو أنه لم يكن مخفيًّا عن غيره فقط، بل عن ذاته أيضًا. فإن أحدًا لم يكن هناك آنئذٍ ليكون «الله» مخفيًّا عنه. ولهذا فإنه خفاء عن «ذات» أدركت — منذ الأزل — ضرورةَ الآخر لبيان حضورها الخلَّاق، وليس خفاءً عن «آخر» لا وجود له. وهكذا فلعل «الله» لم يُرِد — فقط — أن يُعرف من الآخر، بل — بالأحرى — أن يتعرف ذاته الحقة عبر الآخر.

[٨] زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، سبق ذكره، ص٣٣.

[٩] لا يعني ذلك أبدًا أن البنية كيانٌ قبليٌّ (a priori)، سابق على عناصر النسق. إذ إن «العناصر» تحقِّق البنية بالقدْر الذي به تحقِّق «البنية» العناصرَ ذاتها. وعلى هذا فإن الجدلية (Dialectism)، وليست القبلية (a priorism)، هي مضمون العلاقة بين البنية وعناصرها.

الكشف عن النظام العقلي الداخلي الذي تتمحور حوله هذه المسائل أساسًا. وهنا فقط تتكشف بنية النسق التي يمكن — بعد ذلك — ردُّها إلى بنية أكثر شمولًا.

ولعلَّ بحثًا في النبوة عند الأشاعرة يتجاهل الطبيعة البنيوية للنسق الأشعري، لا يعدو كونه — في أحسن الأحوال — عرضًا سرديًّا يتَّسم بالتفصيل والإفاضة، ولكن يفتقد — من دون شك — معقوليةَ التفسير وعلمية الإحاطة. ولهذا، فإن محاولةً لصياغة بنيوية — توجز دون إخلال — للمباحث الأشعرية في «الذات والصفات» و«المسألة الإنسانية» و«المسألة الطبيعية»، تُعَد توطئةً ضرورية لفهم النبوة فهمًا علميًّا مضبوطًا.

(١) نحو صياغة بنيوية موجزة للمباحث الأشعرية

اللافت أنَّ ثمة ضربًا من التآلف الباطني بين عناصر البحث الأشعري (في الله والعالم والإنسان) يتجاوز مجردَ الارتباط الظاهري الهش بين هذه العناصر، إلى وجود بنية عميقة تتمحور حولها كافةُ هذه العناصر وتستمد منها المعقولية والتفسير. فالحق أن الذهن — حين يتجاوز خصوصية «الفهم» إلى شمول «التفسير»[١٠] — يرصد نظامًا عقليًّا داخليًّا ينتظم كافة عناصر البحث عند الأشاعرة. وهذا النظام العقلي الداخلي هو بمثابة «البنية» التي لا يمكن التماسها — في الآن نفسه — بعيدًا عن هذه العناصر ذاتها. وهكذا فإن تحليلًا دقيقًا لمسائل «الذات والصفات» و«العالم الطبيعي» و«العالم الإنساني» قد يؤدي إلى انكشاف البنية العميقة للنسق الأشعري التي تتمحور حولها هذه المسائلُ ذاتها. وإذ سبقَت الإشارة إلى السمة «الإطلاقية» لهذه البنية، فإن تحليل عناصر البحث السالفة، بنيويًّا، يتكفل بتأكيد هذه السمة.

فقد تأدى الأشاعرة — مثلًا — إلى إثبات الصفات قديمة وزائدة على الذات؛ وذلك «لإحاطة العلم باستحالة كون مَن لا علم له، ولا قدرة له، ولا سمع له، ولا بصر له، صانعًا للعالم ومدبرًا للخليقة.»[١١] فإنَّ «مَن لم يكن «موصوفًا» بهذه الصفات كان موصوفًا

---

[١٠] «الفهم» عبارة عن عملية عقلية تقوم على أدقِّ وصفٍ ممكن لبنية دالَّة لمسألة ما (كالذات والصفات مثلًا)، في حين يهدف «التفسير» إلى إدماج هذه البنية — كعنصر مكون — في بنية شاملة. لمزيد من التفصيل انظر: لوسيان جولدمان، علم اجتماع الآداب، ترجمة جابر عصفور، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثاني، يناير١٩٨١م، ص١٠٤–١٠٥.

[١١] الإسفرائيني، التبصير في الدين، سبق ذكره، ص٣٧.

بأضدادها، وأضدادها نقائص وآفات تمنع صحة الفعل.»[١٢] وهكذا فإن «اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلَوها عن صفات الإلهية».[١٣] فبدَا وكأن نفي «الصفات» يمثِّل نفيًا لـ «الذات»، ومن هنا نشأت ضرورةُ الاعتقاد بأن «لله صفاتٍ دلَّت أفعالُه عليها لا يمكن جحدها، وكما دلَّت الأفعال على كونه عالمًا قادرًا مريدًا، دلَّت على العلم والقدرة و«الإرادة»؛ لأن وجهَ الدلالة لا يختلف شاهدًا وغائبًا.»[١٤] ولأن الوصف يقتضي الصفة، كما أن الصفة تقتضي الوصف.[١٥]

والحق أن إثبات الصفات هكذا؛ أعني قديمة وزائدة على الذات، يرتبط جوهريًّا بالبنية الإطلاقية للنسق الأشعري، فقد تأدى بحث الصفات عند الأشاعرة إلى الخوض في مسائل طبيعية وإنسانية ارتبطت — على الخصوص — بإثبات الصفات (قديمةً وزائدة) على نحو مباشر، حتى لقد بدا أن البناء الأشعري للصفات لا يقوم إلا على تصور معين لكلٍّ من العالَمَين الطبيعي والإنساني، وأعني تصورهما على نحو من الوجود الفارغ الهش الخاضع تمامًا لقدرة الله المطلقة وإرادته التي لا يُحاط بها. وهذا يعني، طبقًا للأشاعرة، أن فاعلية الصفات الإلهية وإيجابيتها لا تتأكد إلا في مواجهة عالم «طبيعي أو إنساني» منفعل وسلبي.

ولعلَّ هذه «البنية الإطلاقية» للنسق تتجلَّى، أولًا، في مسألة «الصفة» و«الوصف»، وخصوصًا عندما يؤخذ التصور الأشعري للعلاقة بين الصفة والوصف في مقابل التصور المعتزلي للعلاقة ذاتها. فالصفة — حسب الأشاعرة — هي «الشيء الذي يوجد بالموصوف، أو يكون له ويُكسبه الوصف الذي هو النعت.»[١٦] أما الوصف فهو «قول الواصف لله

---

[١٢] الإسفرائيني، التبصير في الدين، سبق ذكره، ص٩٩.

[١٣] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، سبق ذكره، ص٧٠.

[١٤] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص١٢٨، نقلًا عن: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج١، سبق ذكره، ص٤٣١. ويبدو أن «قياس الغائب على الشاهد» هو مستند الصفاتية الجوهري في إثبات الصفات، فإنه «إذا ثبت أن كونَ العالم عالمًا شاهد (أي في الشاهد) معلل بالعلم، لزم كون الغائب العالم عالمًا معللًا بالعلم أيضًا ... وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادةَ والكلام وغيرها من الصفات.» انظر: الجويني، البرهان، ج٢، القسم الثالث، الباب الأول، المسألة الأولى، نقلًا عن: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧٨م، ص١٠٨.

[١٥] الجويني، البرهان، نقلًا عن النشار، ص١٠٨.

[١٦] الباقلاني، التمهيد، سبق ذكره، ص٢١٣.

تعالى بأنه عالم حيٌّ قادر مُنعِم متفضِّل، وهذا الوصف غير الصفة القائمة بالله تعالى التي لوجودها به يكون عالمًا وقادرًا ومريدًا.»[١٧] وبهذا تكون «الصفة» كيانًا موضوعيًّا أولانيًّا (Priori)، قائمًا بالذات وسابقًا على الوصف، فتتميز عن «الوصف» الذي يكون تابعًا لها ولقول الواصف أيضًا. إن «الصفات» — أشعريًّا — كيانات قائمة بالذات، تستقل عن أي مجال للفعل أو الخلق؛ إنها كيانات «مطلقة الوجود»[١٨] بصرف النظر عن الفاعلية أو عدمها، فإن من الممكن مثلًا «أن توجد قدرة القديم في الأزل وهو غير فاعل بها».[١٩] و«الوصف»، إذ «يصدر عن هذه الصفة القديمة والقائمة بالذات»،[٢٠] فإنه يتكشف عن سمة بعدية (Posterior) في مقابل السمة الأولانية (Prior) (للصفة) عند الأشاعرة. ومن هنا تترسخ ثانويتُه وتبعيتُه في النسق. ولهذا الإدراك أهميته القصوى في إجلاء «البنية الإطلاقية» للنسق من حيث إن «الوصف» يستلزم — على الدوام — إحالةً إلى «آخر». فإن حضور «الآخر» جوهريٌّ في أي «وصف»؛ إذ قد يكون «الآخر» هو الذي يمارسه وصفًا «لذات»، أو قد تكون «الذات» هي التي تمارسه بوصف نفسها لـ «الآخر».[٢١] وهكذا، فإن التصور الأشعري للوصف (الذي يستلزم الآخر) تابعٌ للصفة (القائمة بالذات لا تتعداها) يحمل معنى تبعية الآخر (وهو الإنسان بالطبع) وثانويته، بل وإمكانية استبعاده من نسق تبدو فيه السيادة لذات لا تمارس فعاليتها إلا على نحو مطلق.

وقد أدرك بعضُ مَن حاولوا صياغةً أكثرَ توازنًا وجدلية للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاثة (الله – والعالم – والإنسان)، أن هذا التصور للذات الإلهية وصفاتها مطلقة من كل تحديد يتأدَّى إلى صعوبات لافتة تتعلق بمضمون الذات الإلهية نفسها من جهة، وببعض مسائل الإيمان الجوهرية من جهة أخرى.

---

[١٧] المصدر السابق، ص٢١٤.

[١٨] وبذلك تكون الأقرب إلى «المثل الأفلاطونية».

[١٩] الباقلاني، التمهيد، سبق ذكره، ص٣٥.

[٢٠] المصدر السابق، ص٢١٣.

[٢١] وذلك إلا أن يقال إن الذات، في الأزل، تَصِف نفسَها لنفسها. ولكن ذلك يتعارض — فيما يبدو — مع ما تُقرره هذه الذات نفسها من أنها كانت، في الأزل، كنزًا مخفيًّا، فخلقت الخلق لتُعرف. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان «ابن عباد المعتزلي» قد ذهب، خوفًا من القول بالشرك، إلى أنه «لا يقال إن الله «في الأزل» يعلم نفسه لأنه قد يؤدي إلى تمايز العالم والمعلوم.» انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، سبق ذكره، ج١، ص٦٨. فكذلك لا يقال: يصف الله نفسه في الأزل؛ لأنه قد يؤدي إلى تمايز الواصف والموصوف.

فإن القول — حسب الأشاعرة — بأن الله — مثلًا — «يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حال كونها في زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود»،[٢٢] بعلم قديم زائد على ذاته وقائم بها، يتأدى — ضرورةً — إلى افتراض ضرب من التغير في «الذات» يرتبط — دون شك — بالتغير الحادث في العلم القائم بها، فإنه «يعسر أن يتصوَّر أن العلم بالشيء قبل أن يوجد، والعلم به بعد أن وُجد علم واحد بعينه»؛[٢٣] لأن وجود الأشياء بعد أن لم تكن موجودة يعني أن ثمة «تغيرًا» قد حدث يتمثل في «خروج الشيء من العدم إلى الوجود (أو من القوة إلى الفعل).»[٢٤] وحيث إنَّ «العلم واجب أن يكون تابعًا للموجود، والموجود تارة يوجد قوة، وتارة يوجد فعلًا، فإنه يجب أن يكون العلم بالوجودَين مختلفًا.»[٢٥] وهذا يعني أن ثمة تغيرًا في «العلم» ينسحب — ضرورةً — على «الذات» التي يقوم بها. وقد أدرك البعض (ومنهم الجهم بن صفوان) لزومَ هذا التغيير في الذات عن إثبات العلم صفةً قديمة لها، فانتهى — حرصًا على تنزيه الذات عن كلِّ تغير — إلى أنه «لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه؛ لأنه لو علم به قبل خلقه، لم يخلُ إمَّا أن يكون علمه بأنه سيوجده يبقى بعد أن يوجده أم لا، ولا يجوز أن يبقى لأنه بعد أن أوجده لا يبقى العلم بأنه سيوجده، لأن العلم بأنه أوجده غير العلم بأنه سيوجده ضرورةً، وإلا لانقلبَ العلمُ جهلًا، وهو على الله سبحانه محالٌ. وإن لم يبقَ علمُه بأنه سيُوجده بعد أن أوجده، فقد تغيَّر، والتغيُّر على الله محال.»[٢٦] وقد اضطره هذا إلى أن «يُثبت للباري تعالى علومًا حادثة بعدد الموجودات المعلومة».[٢٧]

ومن جهة أخرى، فإن إثبات «العلم» صفة قديمة وزائدة على الذات تقتضي أن يكون الله «لم يزَل يعلم أجسامًا لم تكن ولا تكون، ويعلم مؤمنين لم يكونوا، وكافرين

[٢٢] ابن رشد، ضميمة لمسألة العلم القديم (بذيل فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، دار العلم للجميع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٣٥م، ص٣٧.

[٢٣] المصدر السابق، ص٣٧.

[٢٤] المصدر السابق، ص٣٧.

[٢٥] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، دار العلم للجميع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٣٥م، ص٧٧–٧٨.

[٢٦] الشهرستاني، الملل والنحل، سبق ذكره، ج١، ص٨٧.

[٢٧] المصدر السابق، ص٨٧. ويبدو أن حرص «الجهم» على ألَّا يتأدَّى تصوره لحدوث العلم إلى أن تكون الذات محلًّا للحوادث أو التغير هو الذي دفعه إلى القول بأن العلم حادثٌ في لا محل. انظر: المصدر السابق، ص٨٧. ولكن يبقى — وهو الأهم — أن العلم لم يَعُد طبقًا للجهم كيانًا أولانيًّا، بل تكوينًا

لم يُخلقوا».[٢٨] فإنه — سبحانه — لم يزَل عالمًا بما سيكون من أفعال عباده، وكذلك لم يزَل «مطلعًا على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم أزلي لم يزَل موصوفًا به في أزل الآزال، لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالتحول والانتقال».[٢٩] ومن هنا كان العباد معلومين لـ «الله» كافرين قبل أن يُخلقوا ومؤمنين قبل أن يكونوا؛[٣٠] أو «معلومون معذبون بين أطباق النيران في الصفات، وإن المؤمنين مثابون ممدوحون منعمون في الصفات، لا في الوجود»؛[٣١] وذلك لأنهم لا يفعلون إلا ما علم الله — في الأزل — أنهم سيفعلونه. وعلى هذا، فإن الأفعال الإنسانية ليست إلا تكرارًا مملًّا، يخلو من الفاعلية والإبداع، لما سبق في علم الله الأزلي أن سيكون منهم. وقد بدا غريبًا — تبعًا لذلك — أن يبتدرهم الله بالثواب والعقاب على شيء أراده منهم على حسب علمه في الأزل. فإنه «لو كان «الله» عالمًا «في الأزل» بما يفعله عباده لم يصحَّ المحنة والاختبار، على قول هشام بن الحكم».[٣٢] ومن هنا أدرك المعتزلة ضرورةَ أن تتعدَّى أفعال العباد — على الأقل — نطاق العلم الإلهي السابق في الأزل، وذلك حتى لا يتقوَّض عدل الله. فإنه «لا يستحيل فقط — طبقًا لهم — أن يقال للإنسان قبل كونه (خلقه) مؤمن أو كافر، بل يستحيل ذلك أيضًا في حال كونه».[٣٣] وهكذا، فإن العلم الإلهي هو الذي يرتبط بالأفعال، من حيث هي خلق خالص للعباد، لا أن الفعل، من حيث هو كسب للعبد، يرتبط بعلم سابق به في تقدير الله في الأزل، فإن فاعلية البشر هي الشرط الأهم للعلم بماهيتهم، أما القول بأن

حادثًا يتجدد دائمًا بتجدد الحوادث. وإذ يرتبط العلم بالحوادث على هذا النحو، فإن ذلك يقلِّل من طابعه المطلق إلى حدٍّ كبير.

[٢٨] الأشعري، مقالات الإسلاميين، سبق ذكره، ج١، ص٢٢٣.

[٢٩] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، سبق ذكره، ج٢، ص١٤٧.

[٣٠] وقد أدرك «عمر الخيام» ما ينطوي عليه هذا التصور من مأزق يتمثل في التناقض بين العلم الأزلي بأفعال العباد (وخاصة إذ يكون العلم علة لها) من جهة، وبين التكليف والثواب والعقاب من جهة أخرى، فأنشد يقول:

علم الله قبل خلقي ... أني أشرب الخمرة ثم لا أتخلَّى
فإذا ما منعت نفسي عنها ... كان علم الله من قبل جهلا

[٣١] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٢٣.

[٣٢] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص١٠٨.

[٣٣] المصدر السابق، ج١، ص٢٢٣.

ثمة ضربًا من «العلم»، يتجاوز أي فاعلية إنسانية، فيتعلق «بمؤمنين لم يكونوا وكافرين لم يُخلقوا»، فإنه وإن كان يتسق مع «إطلاقية» علم الله، إلا أنه يتعارض — دون شك — مع عدله، وعلى هذا، فإن إثبات الصفات مطلقة من كل تحديد يتأدَّى إلى «ضرب لصفات الله بعضها بالبعض الآخر».[٣٤]

وهكذا بدا التصور الأشعري للذات مطلقة صفاتها من كل تحديد مفضيًا إلى ضروب من الالتباس والتناقض. فمثلًا، يستلزم القول «بالعلم» صفة قديمة وقائمة بالذات، ضرورة افتراض ضرب من التغير الحاصل في «الذات» نتيجة للتغير الحاصل في «العلم» القائم بها. ومن جهة أخرى يتعارض القول بأزلية العلم الإلهي «بهواجس الضمائر، وحركات الخواطر، وخفيات السرائر» — وبالجملة بما سيكون من أفعال العباد — مع مفاهيم الثواب والعقاب والتكليف؛ أي إنَّ علم الله يتعارض مع عدله. وعلى هذا يكون نسق المطلقات الأشعري قد انتهى إلى ضربَين من التعدي؛ «أولهما» على «الذات الإلهية» من حيث تأدَّى إلى افتراض ضرورة تغيرها، و«ثانيهما» على «صفاتها» من حيث انتهى إلى معارضة بعضها بالبعض الآخر.

واللافت أنَّ التصور الأشعري للذات وصفاتها — مطلقة من كل تحديد — وإن كان قد انتهى إلى ضرب من التعدي على «الذات الإلهية» نفسها، فإنه قد انبنى — أصلًا — على ضربٍ من التعدي الصارخ على الوجود الحق لكلٍّ من «العالم» و«الإنسان».[٣٥] والحق أن ذلك يبدو — أجلى ما يكون — عند بحث صفة «القدرة». فقد تأدى «إطلاق القدرة» إلى نفي فاعلية الإنسان، أو تقييدها على أقل تقدير من جهة، وإلى خرق موضوعية العالم الطبيعي واطِّراد قوانينه من جهة أخرى.

فالحقُّ أن تصور (القدرة الإلهية) مطلقة من كل تحديد، هو ما تأدَّى بالأشاعرة إلى «نفي قدرة العبد». فإن القدرة — طبقًا لهم — هي «صفة قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى، متحدة لا كثرة فيها، متعلقة المقدورات».[٣٦] وأعني بالمقدورات «الممكنات كلها التي

---

[٣٤] حسن حنفي، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١م، ص٥١.

[٣٥] يبدو — طبقًا لذلك — أن تعديًا على «العالم» أو «الإنسان» يتأدى — ولا شك — إلى ضرب من التعدي على «الله» ذاته، مما يجعل من التفريط في «العالم» تفريطًا في «الله»، ويجعل من سحق «الإنسان» سحقًا لـ «الله».

[٣٦] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، سبق ذكره، ص٨٥.

لا نهاية لها».[37] وهكذا تتسع «القدرة» لتتعلق بكل ما في العالم من ممكنات بحيث «لا يمكن أن يُشار إلى حركة «ما» فيقال إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها».[38] وليس من شك في أنَّ مقدورات العباد من بين الممكنات التي تتعلق بها هذه القدرة المطلقة. إذ إن ثمة «برهانًا قاطعًا على أن كلَّ ممكن تتعلق به قدرةُ الله تعالى، وكلَّ حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله، فهو محال».[39] ومن هنا «زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلًا، بل القدرة «الإنسانية» والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى.»[40] وهكذا كان «نفي قدرة العبد»[41] هو جوهر ما انتهى إليه التصور الأشعري للقدرة الإلهية — في مجال الأفعال — مطلقة من كل تحديد، وذلك بالرغم من محاولة الأشاعرة الفكاك من هذه «الجبرية الصارمة» إلى تصور أكثر مرونة من خلال تبنيهم نظرية «الكسب».[42]

---

[37] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٤٣.

[38] المصدر السابق، ص٤٣.

[39] المصدر السابق، ص٤٧.

[40] الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٩٤.

[41] وذلك في حين كان «تقييد قدرة الله المطلقة» بالعدل هو جوهر ما انتهى إليه المعتزلة. انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٨م، ص٥٣.

[42] فإن الأشاعرة، وقد أدركوا أن «في المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع لطلبات الشرائع». انظر الجويني، العقيدة النظامية، سبق ذكره، ص٤٤، التمسوا قدرًا من التأثير — بالغ الضآلة — لقدرة العبد في فعله، وهكذا بدأ الأشعري يبسط نظرية في «الكسب» تأدَّى منها إلى أن الله تعالى هو خالق الأفعال جميعًا، وأن العباد «كاسبون» لها بقدرة حادثة مخلوقة لهم. «إن الله — فيما يرى الأشعري — أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعلَ الحاصل إذا أراده العبد وتجرَّد له. ويسمى هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقًا من الله تعالى إبداعًا وإحداثًا، وكسبًا من العبد «بقدرة مخلوقة من الله كذلك».» انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٧. وبالرغم من كل ضروب التعديل والتطوير التي طالت تلك النظرية لتغدوَ أكثر قبولًا، فإنها ظلت تنطوي على صعوبات حادة جعلَتها أقرب إلى «الجبر». من هذه الصعوبات: أن أفعال العباد تبقى — على الدوام — مخلوقة من الله، ومنها أن قدرة العبد — حتى وإن تجاوز المرء عن كونها مخلوقة من الله — ليست إلا قدرة على الفعل دون الترك ... فإن القدرة ليست جوهرًا أصيلًا في الإنسان، بل مجرد عرَض يلحق به، ولأن العرَض — طبقًا للأشاعرة — لا يبقى زمانَين، فإن القدرة — بدورها — لا تبقى، بل تزول بزوال الفعل الذي تصاحبه. انظر: الجويني، الإرشاد، ص٢١٧–٢١٨. وهكذا تبقى قدرة الإنسان عرَضًا زائلًا في مواجهة قدرة مطلقة

يلوح، إذن، أن الأشاعرة لم يجدوا في العالم متَّسعًا لقدرتَين تفعلان كلٌّ في مجال، وتبدَّى لهم الحضور المطلق لقدرة «الرب» غير ممكن إلا في إطار غياب تام لقدرة «العبد».[٤٣] وليس من شك في أن هذا التصور يتأدَّى ضرورةً إلى رؤية للوجود الإنساني سلبيًّا وهشًّا. ومن هنا، فإن إنكارَ أيِّ فعالية إنسانية — حتى في مجال المعرفة والأخلاق — كان من أهم ما ترتَّب على هيمنة القدرة الإلهية المطلقة عند الأشاعرة. والحق أنه يستحيل — أشعريًّا — بناءُ أيِّ أخلاق في حدود إنسانية خالصة؛ لأنه إذا كان قوام الحياة الأخلاقية هو الالتزام بقانون الأخلاق، فإن هذا القانون — عند الأشاعرة — ليس قانونًا يكتشفه العقلُ البشري ... وإنما هو معطًى إلهيٌّ ليس للمرء بإزائه إلا الرضوخ والإذعان.[٤٤] وعلى هذا، فإن مصدر الأخلاق الأشعرية — بل وغايتها — يقوم في الإلهي. إذ يمنع الأشاعرة «أشد المنع من أن يكون في العقل بمجرده طريقٌ إلى العلم بقبح فعل أو بحُسْنه»؛[٤٥] وذلك لأن الأفعال في ذاتها لا تنطوي على أي صفة أو خاصية تُبرر أخلاقيتها (أعني حسنها أو قبحها). فالأفعال — بما هي كذلك — لا-أخلاقية؛ لا بمعنى أنها منافية للأخلاق، بل بمعنى أنها خارج نطاق التناول الأخلاقي من حيث لا تنطوي على أيِّ مقوِّم لحكم أخلاقي

تتجاوز كلَّ حد. والحق أن خطورة هذا التصور تبدو — كأجلى ما يكون — في حال تجاوزه نطاق «العقيدة الدينية» إلى نطاق «الأيديولوجيا السياسية».

[٤٣] أدرك المعتزلة — على النقيض — أن فعالية القدرة الإلهية لا تتبدَّى على نحوٍ معقول، إلا في ظلِّ حضور نسبي للقدرة الإنسانية. ولذلك اشترطوا في التكليف — وهو أحد مظاهر تحقُّق القدرة الإلهية في المجال الإنساني — «وجوب كون المكلَّف قادرًا قبل الوقت الذي كُلِّف الفعل فيه ليصح منه إيجاد الفعل على الوجه الذي قد كُلِّف». انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١، «كتاب التكليف». تحقيق محمد علي النجار «وآخر»، ص٣٦٧ وما بعدها.

[٤٤] ولقد كان يمكن للأشاعرة أن يكشفوا — وهذا ما فعله المعتزلة جزئيًّا، على الأقل — عن الصلة الوثيقة بين القانون الأخلاقي بوصفه «معطًى إلهيًّا» وبين القانون الأخلاقي بوصفه «تكوينًا إنسانيًّا»؛ وذلك باعتبار أنه إذا كان ثمة قانونٌ أخلاقي معطًى من الله، فإن الله نفسه قد بثَّ في كل نفس قبسًا أو صدًى من هذا القانون المعطى. وعلى هذا فإن الإصغاء لصوت الضمير أو العقل يؤدي إلى كشف نفس الأوامر المعطاة من الله عبر الوحي، ولكن الأشاعرة — وفاءً لهيمنة القدرة المطلقة — لم يتبيَّنوا من الأخلاق إلا قانونًا واجب الطاعة والإذعان، معطًى من الله. ولربما كان في ذلك تفسيرٌ لكون الأخلاق قد ارتبطت — في وعينا المعاصر — بالخضوع والطاعة العمياء، لا بالتبصر والالتزام الواعي.

[٤٥] الباقلاني، التمهيد، سبق ذكره، ص١٠٥.

أو تقويم.[٤٦] وعلى هذا، فإن تقرير حسن الأفعال أو قبحها؛ أعني تقرير أخلاقيتها، ليس من مدارك العقول، بل من موارد الشرع. فالأحكام الأخلاقية — تمامًا كالأعراض الأشعرية — مجردُ لواحق تلحق بالأفعال. وإذا كان الله هو الذي يلحق الأعراض بالجواهر ويؤلف بينها، «فإن الأحكام «الأخلاقية»، بدَورها، لا تثبت للأفعال إلا بالشرع «من الله».»[٤٧] فإن «المعني «بالحسن» ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله».[٤٨] وكما أن علاقة الأعراض بالجواهر — عند الأشاعرة — علاقةٌ خارجية طارئة، فكذلك علاقة الأحكام الأخلاقية بالأفعال خارجية وطارئة؛ وذلك حتى يكون في مقدور الله — إن أراد — أن يُحسِّن ما قَبَّح أو يُقبِّح ما حسَّن. وهكذا فإن الأخلاق الأشعرية إنما تتمثَّل في «ورود القول المبين عن مالك الأعيان»[٤٩] وليس في التحليل المتبصر لطبيعة الإنسان. والحق أن هذه الأخلاق تكشف عن خواء الوجود الإنساني وضآلة شأنه؛ لأنها — في كل مراحلها — تُصادر «الإنسان» لحساب «مالك الأعيان».

وإذا كان قد لاح أنه يستحيل — طبقًا للأشاعرة — تأسيسُ نسقٍ للأخلاق في إطار ما هو إنساني؛ فالحق أنه يبدو كذلك أن الأشاعرة يجعلون محالًا بناء نسق معرفي يستند إلى ملكات الإنسان فقط. حقًّا، إنهم يرون أن «النظر الموصل إلى المعارف واجب»،[٥٠] ولكن هذا «الوجوب» لا يستمد وجوده من تحليل لماهية الإنسان وطبيعته العاقلة، بل يثبت للنظر بثبوت السمع الدال عليه.[٥١] ... إذ إن «شروط الوجوب «عند الأشاعرة» هو ثبوت

[٤٦] وفي هذا يذكر الشهرستاني أننا «لو قدرنا إنسانًا خُلق تام الفطرة، كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم، ولا تأدَّب بآداب الأبوين، ولا تزيًّا بزيِّ الشرع، ولا تعلَّم من معلِّم، ثم عُرض عليه أمران: أحدهما ... أن الاثنين أكثر من الواحد، والثاني أن الكذب قبيح ... فلا شك أنه لا يتوقف في الأول، بينما يتوقف في الثاني.» انظر الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، سبق ذكره، ص٣٥٢.

[٤٧] الباقلاني، التمهيد، ص١٠٥.

[٤٨] الجويني، الإرشاد، ص٢٥٨.

[٤٩] الباقلاني، التمهيد، ص١١٤.

[٥٠] الجويني، الإرشاد، ص٨.

[٥١] وقد بدا للمعتزلة أن إيجاب السمع هو الذي يقتضي ثبوت النظر، لا العكس. يقول المعتزلة، والخطاب للأشاعرة: «إذا نفيتم مدرك وجوب النظر عقلًا، ففي مصيركم إلى ذلك إبطال تحدِّي الأنبياء عليهم السلام، وانخسام سبيل الاحتجاج؛ فإنهم إذا دعَوا الخلق إلى ما ظهر من أمرهم، واستدعَوا منهم النظر

السمع الدال عليه».[٥٢] وعلى هذا، فإن المعرفة ليست نشاطًا ضروريًّا للإنسان من حيث هو كذلك، بل نشاط يدين بضرورته إلى سلطة مفارقة.

ومن جهة أخرى، فإن الاستحالة المعرفية — الأشعرية — لم تقتصر فقط على التحسين والتقبيح في الأفعال، بل اشتملت على شطر هام من المعارف الضرورية الأخرى. فالناس «إنما هجموا على العالم بغتة، وليس في دلائل عقولهم ما يعرفون به الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة، ولا في مشاهداتهم وسائر حواسهم ما يدل على ذلك أو يُحس به معرفة ما تحتاج إليه من هذا الباب، ولا هو مما يُعرف باضطرار».[٥٣] وهكذا فإنه ليس «للعقل» و«التجربة» مدخلٌ في العلم بهذه المعارف ... إذ «العلم بهذا الشأن الجسيم والخطب العظيم غيرُ مُنالٍ ولا مُدرَك من جهة العقول، وأن الناس محتاجون في علم ذلك إلى سمع وتوقيف، وأن الواجب على أصولهم أن يكون العلم بأصل الطب مُوقَفًا عليه ومأخوذًا من جهة الرسل.»[٥٤] وليس من شكٍّ في أن المعرفة، على هذا النحو، تكشف عن غياب دائم لما هو «إنساني» في مقابل حضور مطلق لما هو «إلهي».

وأخيرًا ... فإن استحالة المعرفة، ضمن شروط إنسانية فقط، يرتبط — في التحليل الأعمق — بطبيعة الأنطولوجيا الأشعرية ذاتها. فالحق أن الأنطولوجيا الأشعرية — من حيث تستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي والخلق المستمر — تندُّ عن المعرفة إلا بتدخل إلهي أيضًا. وهكذا، فإن النسق الأشعري يتأدَّى من «إنسان» يفتقر إلى القدرة على المعرفة «بذاته» إلى «عالم» يفتقر إلى القدرة على الوجود «بذاته». وليس من شك في أن هذا الإفقار إنما يهدف إلى تكريس فاعلية القدرة الإلهية المطلقة فقط. وهكذا يتكشف النسق الأشعري — في مجالَي الأخلاق والمعرفة — عن تصور «للإلهي»، فعَّال فقط عند غياب ما هو «إنساني».

وتتجلَّى هيمنة البنية الإطلاقية — التي تتمثَّل في الإلغاء التام لقدرة «العبد» إطلاقًا لقدرة «الرب» — على النسق الأشعري، خاصة، عند تناولِ أيٍّ من قضايا الواقع. فإن رأى

فيما أبدَوه من المعجزات، وخُصِّصوا به من الآيات، فيقال لهم: لا يجب النظر إلا بشرع مستقر وتكليف ثابت مستمر، ولم يثبت بعدُ عندنا شرعٌ نتلقَّى منه الواجبات.» انظر: الجويني، الإرشاد، ص٩.

[٥٢] المصدر السابق، ص١٠.

[٥٣] الباقلاني، التمهيد، ص١٢٧.

[٥٤] الباقلاني، التمهيد، ص١٢٩.

البعض أنه لا جدال في الخصوصية الإنسانية لقضية «الأسعار» مثلًا — إذ الأسعار تتحدَّد في ظلِّ شروط من صنع الإنسان، على الأغلب، وهذا قول المعتزلة[٥٥] — فإن الأشاعرة يرَون «السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه»،[٥٦] بمعنى أن الأسعار، غلاءَها ورخصَها يكون «من قِبَل الله تعالى الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره، لا لقلة ولا لكثرة، ولأنه طبع الخلق على حاجتهم إلى تناول الأغذية التي لولا حاجتهم إليها لم يُكترث بها ولا فُكِّر فيها».[٥٧] وهكذا يبلغ التطرف الأشعري، في إلغاء قدرة العباد، مداه ... حتى في قضايا يستحيل مجرد التفكير فيها بمعزل عن نشاط الإنسان وفاعليته في التاريخ.[٥٨]

ومن حسن الطالع أن الإلغاء الأشعري لقدرة «العبد»، إطلاقًا لقدرة «الرب» قد تأدَّى — فيما يتعلق ببعض الأصول، كالآجال والأرزاق — إلى شناعات دينية وأخلاقية. ففيما يتعلق بقضية «الآجال» تأدَّى الأشاعرة إلى «أن كلَّ مَن يُقتَل فقد مات بأجله المقدور. والمعنى بذلك أن الذي قُتل قد علم الله تعالى في أزله مآل أمره، وما عُلم أنه كائن فلا بد أن يكون».[٥٩] وليس من شك في أنَّ الأشاعرة قد رأوا في المقتول ميتًا بأجله المقدور من الله حتى لا يُثبتوا أيَّ فاعلية لقدرة أخرى — غير القدرة الإلهية المطلقة — في مجال الآجال. وقد بدَا للمعتزلة أن لو كان الأمر كذلك حقًّا لما رأى «ذو عقل للقاتل في المقتول فعلًا، ولا عليه تعديًا ولا قتلًا ولا جناية ولا ظلمًا ... لأن قاتله ومفني أرزاقه ومبيد أيام حياته هو رب العالمين».[٦٠] وهكذا تنتفي عن القاتل — حسب الأشاعرة — أيُّ مسئولية أخلاقية أو جزائية. ومن جهة أخرى، يتمثَّل رأيُ الأشاعرة في «المقتول ميتًا بأجله المقدور»، تفريغًا لبعض النصوص الدينية والأحكام الشرعية — وأعني خاصة حدَّ القصاص —

---

[٥٥] الجويني، الإرشاد، ص٣٦٧.

[٥٦] المصدر السابق، ص٣٦٧.

[٥٧] الباقلاني، التمهيد، ص٣٣٠.

[٥٨] ويبدو أن إضفاء الأشاعرة هذا الطابع الميتافيزيقي الغيبي على قضية «الأسعار» قد انعكس عن تبرير مكشوف — على الصعيد الاجتماعي — لكل نزعة احتكارية أو استغلالية تجني أقصى الفائدة من إلقاء أمر الأسعار في براثنِ قُوًى مجهولة لا سبيل إلى سيطرة الإنسان عليها.

[٥٩] الجويني، الإرشاد، ص٣٦٢.

[٦٠] يحيى بن الحسين، الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، منشور ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، ج٢، سبق ذكره، ص١٦٢.

من محتواها الأصيل. لأنه إذا كان القصاص في الأنفس يعني أن «النفس بالنفس»، فإنه لا يعني — تبعًا لذلك — «سوى إخراج نفسه من جسده كما أتلف وأخرج نفس صاحبه بجرحه، ولو كان كما يقولون لكان واجبًا على الحكام إذ يحكمون أن يقتصوا منه لأولياء المقتول جرحًا، وخلوا عنه بعد ذلك، ولا يطلبون لنفسه تلفًا ولا قتلًا، وإن انقطع أملُه وحان أجله مات ... «والحق أن الله لم يقصد إلى ذلك»، بل أراد، سبحانه، من وليِّ الأمر إخراجَ نفسه (أي القاتل)، وإتلاف روحه وقطع عمره، ليجد غِبَّ (عاقبة) ما اكتسب من فعله».[61] وعلى هذا، فإن حدَّ القصاص يؤكد أن المقتول لا يموت بأجله، بل بفعل من غيره يُخرج به نفسَه ويُتلف روحَه ويقطع عمره؛ وبعبارة أخرى، فإنه يُثبت دورًا لفاعلية أخرى — غير فاعلية القدرة الإلهية المطلقة — في مجال الآجال.

وإضافةً إلى هذه الحجج الأخلاقية والشرعية، أورد المعتزلة حجةً منطقية على مجانبة الأشاعرة للصواب بنفيهم التام لقدرة العبد — إطلاقًا لقدرة الرب — في مجال الآجال على الأقل. إذ يستدعي القول الأشعري بأن الله هو الذي يُنهي الأجل في كل الحالات، سؤالًا «عمَّن قتَل نفسه بيده، أقتلها وهي حية في بقية من أجلها؟ أم ميتة قد انقضى أجلها؟ فإن قالوا: قتلها وهي حية في أجلها، فقد أقروا أنه كانت له بقية فقطعها بيده، قلَّت البقية أم كثرت، وإن قالوا: قتلها بعد أن فَنِيَ أجلُها، فكل ما فَنِيَ أجلُه فهو ميت لا شك عند فناء أجله، وقَتْل ميتٍ ميتًا محالٌ».[62] وهكذا تؤكد قضية الآجال ضرورةَ إثبات قدرة للعبد إضافة إلى قدرة الرب؛ إذ تأدَّى الإنكار الأشعري لهذه القدرة إلى شناعات أخلاقية ودينية ومنطقية.

وفيما يتعلق بقضية «الأرزاق»، فإن الإلغاء الأشعري لقدرة العبد، إطلاقًا لقدرة الرب، قد تأدَّى إلى «أنَّ كلَّ مَن أكل شيئًا أو شَرِب فإنما تناول رزقَ نفسه حلالًا أو حرامًا.»[63] إذ بدا للأشاعرة أن القول بأن الإنسان «قد يأكل رزقَ غيره إذا غصب شيئًا وأكله»،[64] يعني إثباتًا لفاعلية العبد من خلال قدرته على الغصب. ولذلك استحسنوا القول بأن «كلَّ ما غصب غاصب أو أخذه من المال أخذًا غصبًا، فهو من الله له بتقدير وعطاء

[61] المصدر السابق، ص١٦٣.

[62] المصدر السابق، ص١٦٦.

[63] البغدادي، أصول الدين، سبق ذكره، ص١٤٤.

[64] المصدر السابق، ص١٤٤.

ورزق»،[٦٥] على أن يجعلوا هذا «الغصب» فعلًا خاصًّا للإنسان، فتثبت له الفاعلية والقدرة، فبدا وكأن الله — طبقًا للأشاعرة — «يُطعِم ويرزق عبادَه طعامًا ثم يكتبه عليهم حرامًا، فيوجب عليهم — على قبول ما أعطاهم — العقاب، ويحرمهم — بأخذ ما صير إليهم — الثواب ... وفي ذلك قول بتجوير الرحمن ووصمه بالظلم والعدوان».[٦٦] وهكذا يتأدَّى الإنكار الأشعري لقدرة «العبد» إلى دحض عدل «الرب»، ممَّا يُبرهن على ضرورة إثبات قدرة للعبد ليتنزه الله عن الجور والظلم. والحق أن ذلك يعني أن قدرة للإنسان فعالة، ضرورية ولازمة لتجلي قدرة الله على نحو أكثر منطقية وعدالة.

وإن تبدَّت البنية الإطلاقية للنسق الأشعري، كأجلَى ما يكون، في المباحث الأشعرية ذات الطابع الإنساني، فإن تبدِّيَها في مباحثهم «الطبيعية» لا يقلُّ جلاءً أو ظهورًا. وإن تمثَّلت هذه البنية — في المباحث الإنسانية — في الإلغاء التام لقدرة العبد، والإطلاق — اللا محدود — لقدرة الرب؛ فإنها تتجلَّى — في المباحث الطبيعية — فيما يسمَّى — إذا جاز التعبير — بالإلغاء التام لفاعلية «الطبيعة» والإطلاق الشامل لقدرة الله في الكون. فقد تأدَّى الأشاعرة إلى نفيِ أيِّ استقلال أو موضوعية لقوانين طبيعية تنتظم ما يقع فيها من حوادث. إذ يندرج كلُّ ما يحدث في الطبيعة في إطار «الممكنات» التي تنتظمها قدرةٌ إلهية تكون هي — لا القانون الطبيعي — «شاملة لجميع الممكنات، لا مختصة ببعض الممكنات كما زعم المعتزلة».[٦٧] والحق أن تعلُّق القدرة الإلهية بكل ما يقع في الكون من حوادث يبلغ حدًّا من العموم لا يمكن أن يُشار معه إلى أيِّ حركة تحدث في الكون إلا ضمن متعلقات هذه القدرة الشاملة. وإذ بدَا للأشاعرة أن القول بقانون موضوعي ثابت ينتظم سَيْر الظواهر الطبيعية لا يتَّسق مع كمال القدرة الإلهية وتدخُّلها المستمر في سَيْر الطبيعة، وشمولها «لجميع الممكنات والمبدعات من العلويات والسفليات والذوات والصفات كلها»،[٦٨] فإنهم لم يترددوا في نقض نظام الطبيعة إطلاقًا لشمول القدرة. وهكذا يتجلَّى الارتباط الجوهري بين بناء الأشاعرة للطبيعة وبين بنية نسقهم الإطلاقية.

---

[٦٥] يحيى بن الحسين، الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، سبق ذكره، ص١٧٢.

[٦٦] المصدر السابق، ص١٧٠.

[٦٧] كمال الدين أحمد الحنفي، إشارات المرام من عبادات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرازق، طبعة الحلبي، مصر، ط١، ١٩٤٩م، ص١٣٣.

[٦٨] المصدر السابق، ص١٣٣.

واللافت — حقًّا — أن البناء الأشعري للطبيعة لم يتبلور من رغبة في اكتناه أسرارها، توطئةً للسيطرة وإسلاس القياد، بل من الرغبة في تأكيد أصول الاعتقاد. فقد «أراد المتكلمون بيانَ أثرِ القدرة الإلهية في أهم مقدور لها وهو العالم الكبير بعد أن تأكدت فاعلية هذه القدرة — بإطلاق — في العالم الصغير؛ أعني الإنسان. ولهذا، فإنه لم يكن بدٌّ للمسلمين من تفسير ظواهر الطبيعة، «ولكن» لا من حيث كونُها فعلًا للطبيعة، بل من حيث كونُها صادرةً عن الله».[٦٩] وهكذا، فإن «الطبيعة» تتقوم في النسق الأشعري باعتبارها «مُعينًا للعقل البشري على اكتشاف الله وتبيُّن حقيقته».[٧٠] وبالفعل، فإن الردَّ الأشعري للعالم الطبيعي إلى «أجزاء لا تتجزأ»، إنما يُعَد توطئةً لإثبات تناهي الموجودات إلى حد، فيشملها، بالتالي، العلم المحيط والقدرة المطلقة؛ وذلك لأنه «لا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجودٍ متناهٍ، ولا يمكن تحقُّق موجودٍ متناهٍ إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ».[٧١] ومن ناحية أخرى، فإن قول الأشاعرة بالأعراض لا تبقى زمانين. يتغيًّا تأكيد انفراد القدرة الإلهية المطلقة بالفعل في عالم الطبيعة؛ وذلك بعد أن بدَا القول ببقاء الأعراض «مؤديًا إلى القول بطبيعة فاعلة فِعْلها باقٍ دائمًا».[٧٢] وهكذا اصطبغت المباحث الأشعرية في الطبيعة بصبغة عقائدية جامدة، غدَت معها محلَّ تسليم واعتقاد، لا تفكُّر وانتقاد. ومن هنا، فإن أحد الأشاعرة الغلاة، وأعني البغدادي، قد رأى في انتقاد «النظَّام» للجزء الذي لا يتجزَّأ، سببًا لتكفيره.[٧٣] فبدَا، بذلك، وكأنَّ كلَّ تأمُّل في الطبيعة يستهدف «تفسيرًا موضوعيًّا» لا «تبريرًا غائيًّا» هو أمر يضيق به الصدر الأشعري؛ إذ «الغاية» — أي التجلي الإلهي — وليس «التفسير» — أي القانون العلمي — هي قصدُ التأمل الأشعري في الطبيعة. وحسب هذا التصوير، فإن الطبيعة لا تكون موضوعًا مستقلًّا يمكن فهمُه داخل حدوده الخاصة،[٧٤] بل كيانًا ناقصًا هشًّا لا يمكن فهمه إلا بوصفه مجرد مجلًى

---

[٦٩] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، سبق ذكره، ص٦٨.

[٧٠] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سبق ذكره، ص٢٩.

[٧١] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، سبق ذكره، ص٤٧٣.

[٧٢] المصدر السابق، ص٤٧٧.

[٧٣] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣١٦.

[٧٤] والحق أن التصور الأشعري للطبيعة يبدو متسقًا وتصور الطبيعة قديمًا. فقد كان لزامًا على التصور القديم للطبيعة أن يتلاءم، دومًا، مع الأصول الميتافيزيقية للنسق الذي تُفهم الطبيعة في إطاره. ومن هنا

لقدرة مطلقة. وهكذا تبنَّى الأشاعرة تصورًا عن طبيعة مفتتة هشة تحتاج — على الدوام — إلى تدخُّل وعون من خارجها، وذلك إثباتًا لقدرة تتدخَّل وتُهيمن على حساب قانون ثابت مطرد.

إنَّ التفتُّت والخواء يتبدَّى — كأجلَى ما يكون — في تصور الأشاعرة للعالم «كتلة منفصلة الأجزاء، لا فعل لجزء منه في الجزء الآخر».[٧٥] وهكذا يعاني العالم — منذ البدء — نقصًا وتفككًا ومواتًا لا سبيل إلى البُرْء منها جميعًا إلا بواسطة قدرة مطلقة، تَصِل الأجزاء ببعضها وتخلق فعلها. فالجواهر والأعراض هي قوام العالم الطبيعي عند الأشاعرة، أو هما «المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحققة في الخارج».[٧٦] وبالرغم من الصدى الفلسفي للمقولتين، فإنهما يتضمنان عند الأشاعرة مفاهيمَ تتباين ومحتواهما عند الفلاسفة. فإن كان الجوهر لدى الفلاسفة هو «ما قام بنفسه، فهو متقوم بذاته ومتعين بماهيته»،[٧٧] فإنه لا شيء لدى الأشاعرة يقوم بذاته أو يتعين بماهيته؛ لأن الأشياء جميعًا تقوم وتتعين بالله. ولهذا، فإن الجوهر عندهم هو أقصى ما يتناهى إليه الجسم في التجزئة، أو هو الجزء الذي لا يتجزأ. ولا ريب أنه «إذا كانت الجواهر أو الأجسام لا تتقوم بذاتها فإن المجال يصبح مفتوحًا للدور الرئيسي للقدرة الإلهية — لا في الإيجاد من عدم فحسب — بل في التأليف والتركيب، والاجتماع والمماسة، والافتراق والانفصال بين الجواهر والأجزاء».[٧٨] ومن ناحية أخرى، فإن كون «الجوهر لا يتقوم بذاته» يجعل

تباين فهم الطبيعة بحسب تباين الأنساق الميتافيزيقية، وبدا أن ثمة طبيعة «أفلاطونية» تباين الطبيعة «الأرسطية»، وطبيعة «أشعرية» تباين الطبيعة «الفارابية أو السينوية». وعلى هذا، فإن الأشاعرة لم يكونوا أبدًا — كما حسب البعض — «روادًا ممتازين للعلم الحديث». انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، سبق ذكره، ص١٢٧. وذلك لأن بنية العلم الأشعري — إذا جاز التعبير — تتفق وبنية العلم القديم من حيث كانا، كلاهما، لازمَين عن تصورات ميتافيزيقية محددة. وبالرغم من أنَّ النظرية العلمية المعاصرة تستلزم — بقصد التفسير والتحليل — فرضَ فروض تتسم بسمات ميتافيزيقية أحيانًا، فإن أحدًا لا ينازع في أن ثمة فارقًا جوهريًّا بين «تصورات ميتافيزيقية» يقتضي تأكيدها تصورًا معينًا للطبيعة، وبين «طبيعة» يقتضي فهمها وتفسير ظواهرها فرض «ميتافيزيقية» معينة.

[٧٥] دي. بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، سبق ذكره، ص٧٠.

[٧٦] دي. بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، سبق ذكره، ص٦٨.

[٧٧] مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مادة جوهر، القاهرة، ١٩٧٩م، ص٦٤.

[٧٨] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج١٠، سبق ذكره، ص٢١٣.

من وحدة الجسم أو وجوده — عند الأشاعرة — وحدةً ظاهرية خارجية، وبذلك يصبح الجسم عرضةً للتصدُّع والانهيار؛ إذ يفتقد إلى أيِّ مقوم داخلي أو باطني لوحدته أو وجوده، وهنا تتجلَّى قدرة الله المطلقة في الإبقاء على وحدة الجسم ووجوده.

والحق أن القول بافتقار «الجوهر» إلى القدرة على «التقوُّم بذاته والتعيُّن بماهيته» ينتهي إلى مشكلة أنطولوجية تتعلق بدوام العالم في الوجود. فإنه يستحيل تصوُّر العالم باقيًا في الوجود «بذاته» في إطار تصور للجوهر لا يتقوم بذاته. إذ يعني تصور الجوهر، لا يتقوم بذاته، أن «الجواهر لا تبقى بأنفسها ولكنها تبقى ببقاء زائد على وجودها، يكون من الله».[٧٩] وهكذا تدوم الجواهر في الوجود ببقاء يخلقه الله فيها كل لحظة.[٨٠] وعلى هذا، فإنه ليس من وجود حقيقي للجواهر، بل مجرد وجود ظاهري هش تستمده من خلق الله للبقاء فيها في كل لحظة. وعلى نفس القياس، فإنه ليس من وجود حقيقي للعالم، بل ثمة وجودٌ ظاهري فارغ يتبدَّى من خلال خلق الله المستمر للعالم في كل وقت. وهكذا يتأدَّى تصور الأشاعرة «للجوهر» إلى تصور «العالم» على نحوٍ من الوجود الظاهري غير الحقيقي. وتبعًا لذلك، فإن العالم يكون — كفعل الإنسان — وجودًا بالمجاز، في حين يبقى الوجود، على الحقيقة، ماثلًا في خلق الله لكليهما معًا؛ أعني للعالم ولفعل الإنسان.

وإذا كان التصور الأشعري «للجواهر» قد ارتبط جوهريًّا بإفساح المجال أمام القدرة الإلهية المطلقة، خالقةً وحافظة للخلق، فإن تصورهم «للأعراض» يتكفَّل ببيان فاعلية هذه القدرة على نحوٍ أكثرَ شمولًا وجلاء. فالأعراض — حسب الأشاعرة — هي صفات «تعرض في الجواهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها».[٨١] واللافت أن العَرَض

---

[٧٩] Harvy. A. Walfson: The philosophy of the Kalam, Harvard University Press, 1976, p. 526.

والحق أننا اعتمدنا — فيما يتعلق بمشكلة بقاء الجواهر والأعراض وفنائها — على هذا الكتاب؛ وذلك لأنه — فيما نحسب — يحتوي على أرقى وأشمل تصنيف ممكن للآراء الكلامية في هذه المشكلة.

[٨٠] والحق أن البقاء يصبح — تبعًا لذلك — «شيئًا thing — كالعَرَض — يوجد في شيء آخر، بحيث يكون هذا الشيء الآخر حاملًا له». انظر: Ibid., p. 524. ولأن الأعراض — طبقًا للأشعري — لا يُتصور بقاؤها، فإن هذا البقاء — الذي هو كالعرض — لا يُتصور بقاؤه كذلك إلا ببقاء يكون القول فيه كالقول في البقاء الأول ... وكذلك إلى ما لا نهاية. وهكذا فإن التزام الأشاعرة مأزقًا منطقيًّا يتمثل في القول بالتسلسل إلى ما لا نهاية، يُعَد نتيجةً طبيعية لإنكار الأشاعرة للتقوُّم الذاتي للجوهر، وبالتالي إنكار فاعلية الطبيعة.

[٨١] الباقلاني، التمهيد، ص١٨.

يُعَد — بحسب هذا التعريف[٨٢] — وجودًا إلى الزوال والانقضاء. ويبدو أن هذا التصور الأشعري للعرَض قد ارتبط — إضافةً إلى أصله القرآني — بالتصور الأشعري للزمان. «فالزمان — كالأجسام — يتناهى إلى أجزاء لا تتجزَّأ أو آنات لا مدة لها»؛[٨٣] ولهذا فإنه — أعني الزمان — «مجموع ذرات منفصلة أو آنات، يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر».[٨٤] وتبعًا لذلك، يعتبر «الآن» — في الزمان — وحدة قائمة بذاتها لا علاقة لها بما يسبقها أو يلحقها. وبذلك يكون الأشاعرة قد أدركوا في الزمان نقاطًا منفصلة لا ديمومة متصلة. وليس من شك في أن نظرية في الزمان تعدُّه نقاطًا منفصلة، لا صلة بين الواحدة والأخرى، تنتهي ضرورة إلى افتراض الخلاء بين هذه النقاط المنفصلة. وهكذا بدا وكأن الفراغ أو العدم لا بدَّ وأن يقوم بين كلِّ اثنتين من آنات الزمان الأشعري.[٨٥] ومن

---

[٨٢] وجد الأشاعرة مستندًا قرآنيًّا لتعريف العرَض بأنه «وجود» إلى الزوال والبطلان من قبل قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾. وقوله تعالى: ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا﴾. انظر: المصدر السابق، ص١٨.

[٨٣] دي. بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٧٠.

[٨٤] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٤٧٥.

[٨٥] وقد حاول الأشاعرة — حقًّا — تجاوز هذا المأزق الميتافيزيقي بالقول بالطفرة؛ أعني اعتبار الزمان طفرة من آنٍ إلى آن. ولكن يبدو أن هذا التجاوز الميتافيزيقي — إن صح — يتأدَّى إلى مأزق «أيديولوجي». فاللافت أن زمانًا يقوم على «الطفرة» يعني إلغاءً لأي علاقة (ضرورية أو منطقية) بين آنٍ سابق وآخر لاحق؛ وبذلك يفقد مفهوم «التقدم الإنساني» أساسَه ومعناه. وهكذا يتأدَّى هذا التصور الفيزيائي للزمان — على صعيد الأيديولوجيا — إلى استحالة انبثاق «الوعي» في صورته التاريخية؛ لأن هذا الوعي يتأسس — جوهريًّا — على ضرورة «تواصل» لحظات الزمان «التاريخي» بشكل يُفسح المجال لتراكم الخبرة التاريخية (وهي هيولى الوعي التاريخي). ولأن مفهوم «التقدم» يبقى مشروطًا بانبثاق الوعي في صورته التاريخية على الأخص، فإن هذا المفهوم يختص في الخطاب العربي المعاصر بغير قليل من الغموض والاضطراب. إذ يبدو «التقدم»، لا بوصفه نتاجًا لخبرةٍ ووعيٍ تاريخيَّين، بل بوصفه «طفرة» من لحظة في التاريخ إلى أخرى قد تكون بعيدةً في ماضي الذات (سلفية ماضوية)، أو أبعد منها في معاصرة الآخر (سلفية معاصرة). وهكذا تتفق النظرتان في تصورهما التقدم «قفزًا» من لحظة في التاريخ إلى أخرى، وذلك دون تحليلٍ كافٍ للوضع التاريخي الراهن، ومن هنا تتآتى سلفيتُهما معًا. وعلى هذا، فإن سيادة النسق الأشعري — الذي تتمحور بنيتُه حول الاستبعاد دون الاستيعاب — قد جعل التقدم، في خطابنا المعاصر، محوًا للحظة في التاريخ من أجل أخرى، أو في أحسن الحالات احتفاظًا باللحظتين معًا في تجاوز مصطنع.

هنا فإنه يستحيل أن يبقى العَرَض آنَين من الزمان؛ لأن بين كلِّ آنٍ في الزمان وآخر هُوَّة من العدم لا بد أن تطال العَرَض. والملاحظ أن الأشاعرة قد انتهَوا — تبعًا لذلك — إلى الاستنباط المنطقي للطابع العدمي للعَرَض — وبالتالي للجوهر — في تحليلاتهم للزمان. وأعني أنهم تصوَّروا العدمَ (عدم الأعراض — وبالتالي الجواهر —) ضرورةً منطقية، لا فاعلية إلهية. وليس من شك في أن ذلك يرتبط بتصور الأشاعرة في أن القدرة الإلهية لا تتعلق بالإعدام، بل تتعلق بالإحداث فقط: فإن «عدمَ الحوادث، سواء كانت جواهرَ أو أعراضًا، واقعٌ بنفسه لا بالقدرة؛ لأن أثرَ القدرة عندهم (الأشاعرة) لا بد أن يكون وجوديًّا، فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم».[86] وإذ بدا للأشاعرة أنه «يلزم استغناء العالم، حال بقائه «بنفسه» عن الصانع»،[87] فإنه لم يكن بدٌّ من إثبات «الإحداث الدائم» للقدرة؛ وذلك لأن «السبب المحوِّج إلى المؤثر هو الحدوث».[88] وهكذا كان «الإحداث الدائم» هو فقط السبب المحوِّج إلى «المؤثر». وإذ بدَا إثبات هذا الإحداث غيرَ ممكن إلا بإثباتِ إعدامٍ يسبقه، فقد اضطرَّ الأشاعرة إلى إدخال العدم في صميم كينونة العالم بوصفه ضرورةً منطقية، لا بوصفه فاعليةً إلهية، كي لا يبدوَ فعلُ الله عبثًا. ومع ذلك، فإنه يبقى أن هذا العدم يُعَد — في الأنطولوجيا الأشعرية — مجردَ توطئة لإثبات الفاعلية الإلهية، وليس انعكاسًا للطبيعة التطورية للوجود كالحال عند هيجل.

والحقُّ أن القول «بالخلق المستمر» هو أهم ما ترتَّب على إدخال العدم إلى العالم. إذ إن عرَضًا ينعدم لا بدَّ وأن يتجدد عرضٌ مثله، وإلا انقطع العالم عن البقاء. وإذا كان «عدم العرَض» من نفسه — كما سبقت الإشارة — فإن تجدُّدَه أو اختصاصَه بوقت معين يخرج فيه إلى الوجود لا يكون من نفسه، وكذلك فإنه لا يكون — كما يرى الفلاسفة — من «استناده إلى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص».[89] بل إن هذا التخصيص لكلِّ عرَض «بوقته الذي وُجد فيه إنما هو للقادر والمختار، فإنه يُخصص بمجرد إرادته كلَّ واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده».[90]

[86] محمد نووي بن عمر الجاوي، شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، مكتبة الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة، ١٩٥٤م، ص٢١.

[87] السيد السند، شرح المواقف، سبق ذكره، ص١٩٩.

[88] المصدر السابق، ص١٩٩.

[89] المصدر السابق، ص١٩٩.

[90] المصدر السابق، ص١٩٩.

واللافت — حسب الأشاعرة — أنه ليس من أثر لأدنى ضرورة في خلق الأعراض، فإنها تُخلق بمجرد «الإرادة»، ودون التقيد بمقتضيات حكمة أو قانون. وتجدر الإشارة إلى أن «الخلق المستمر» إذ يتعلق بالأعراض، فإنه يتعلق — تبعًا لذلك — بالجواهر، وبالتالي بالوجود بأَسْره. ذلك أنه لا يمكن تصوُّر «انعدام العَرَض» دون «انعدام الجوهر»؛ إذ الجوهر ينعدم لا محالة حين ينعدم العَرَض. ومن هنا، فإنه إذا كان «العَرَض لا يبقى زمانَين» فإن «الجواهر — هي الأخرى — لا تبقى زمانَين، مثلها في هذا مثل الأعراض».[٩١] وإذ ينتهي «عدم العَرَض» إلى «عدم الجوهر»، فإن «بقاء الجوهر» يستند بالضرورة إلى خلق الله للعرض على التجدُّد، وهذا يعني أن هذا الخلق المتجدد يكون علةَ بقاء الجوهر. إذ إن «شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان «العرض» متجددًا محتاجًا إلى المؤثر دائمًا، كان الجوهر أيضًا حال بقائه محتاجًا إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياجِ شرطِه إليه».[٩٢] ومن هنا، فإن الخلق المستمر للعَرَض هو — لا جدال — خلق مستمر للجوهر. وهكذا، فإن أبسط «العناصر» التي انتهى إليها التحليل الأشعري للعالم تبدو أعجز من أن تدوم في الوجود آنًا بعد آنٍ، بل إن «وجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي».[٩٣] وتبعًا لذلك، فإن العالم الطبيعي لا يتمتع بأدنى فاعلية أو نشاط ذاتي. حقًّا، إنَّ ثمة أثرًا لفاعلية ونشاط ذاتي للعالم يتبدَّى في التصور الأشعري للعَرَض — وبالتالي للجوهر — يفنى بنفسه من غير فاعل خارجي. ولكن الملاحظ أنها «فاعلية» تعدم نفسها؛ وأعني أن الأثر الأوحد لفاعلية الطبيعة هو الإعدام والإفناء؛ في حين أن الفاعلية الإلهية تتعلق، فقط، بالإيجاد والإبقاء. واللافت على أي حال، أن التصور الأشعري، للطبيعة (سلبية وموات) لا يجد تفسيره إلا في تصورهم للقدرة الإلهية منفردة بكل نشاط وفاعلية في العالم.

وإذا كان القول بالخلق المستمر قد بدا — في إطار الأنطولوجيا الأشعرية — أمرًا ضروريًّا لتفسير الامتداد الظاهري للعالم في الوجود، فإنه كان ضروريًّا كذلك — في إطار نظريتهم الإبستمولوجية — لتفسير إمكان معرفة هذا العالم. وأعني أن الضمان الإلهي للأنطولوجيا الأشعرية ضروريٌّ كذلك لمعرفتها؛ ذلك أن الخلق المستمر لا يعني — عند الأشاعرة — حفظًا مستمرًّا لذات العالم بفعل من الله واحد، بل خلقًا من الله للعالم بفعل.

[٩١] دي. بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٧١.

[٩٢] السيد السند، شرح المواقف، ص١٩٩.

[٩٣] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٤٧٦.

يتجدد في كل لحظة. وهذا يعني أن الوجود لا يكون لعالم واحد متماسك وثابت — ولو بفعل من الله — بل لسلسلة لا متناهية من العوالم. حقًّا إن «نفس العالم» يُخلق في كل لحظة، ومع ذلك فإنه ليس عالمًا واحدًا «بل سلسلة من العوالم تتوالى حتى يُخيَّل لنا تواليها (كونها) عالمًا واحدًا».[٩٤] وليس من شك في أن عالمًا كهذا، يفتقد أدنى ثبات أو ضرورة، هو عالم تستحيل إمكانية معرفته يقينيًّا،[٩٥] إلا بتدخل مفارق. ومن هنا فإن الأنطولوجيا المضمونة بتدخل إلهي تتأدى — على صعيد المعرفة — إلى «إبستمولوجيا» لا بد، كذلك، من ضمانها «إلهيًّا».[٩٦] وهذا يعني أنه إذا كان «التدخل الإلهي» ضرورة أنطولوجية، فإنه يكون — كذلك — ضرورة إبستمولوجية. وهنا يتجلَّى الإلغاء الأشعري لفاعلية «العالم» من جهة، وفاعلية «الإنسان» من جهة أخرى في موقف واحد يؤكد فقط انفرادَ الذات الإلهية بمطلق القدرة والفاعلية.

---

[٩٤] دي. بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٧١.

[٩٥] والحق أن هذا التصور يبدو نتيجةً لازمة عن أي نظرية — في الوجود — تُضحي بموضوعية العالم على مذابح المطلق. فمن المعروف أن النزعة السوفسطائية قد انتهت — فيما يتعلق بإمكان معرفة العالم — إلى لا أدرية مفرطة وخاصة عند جورجياس، وذلك بعد أن قوضت «موضوعية العالم» من أجل «إنسان» أصبح — لظروف تاريخية — «مطلقًا» يُقاس عليه كلُّ شيء. وبدورهم، كاد الأشاعرة ينتهون إلى ذات الموقف اللاأدري، بعد أن نزعوا عن العالم الثبات والضرورة، إفساحًا «لذات» مطلقة القدرة والفاعلية، لولا أنهم التمسوا ضمانًا لليقين في المطلق. وهكذا يبقى إمكان المعرفة الإنسانية مرتبطًا — على نحوٍ صميمي — بنظرية الوجود والعلاقة الممكنة بين دوائره الثلاث (الله والعالم والإنسان). فإن علاقة بين هذه الدوائر الثلاث أكثر توازنًا ونسبية تتأدَّى إلى إثبات إمكان المعرفة، في حين تستحيل المعرفة — إلا ضمن شروط مفارقة — في ظل سيادة ما هو مطلق.

[٩٦] فالحقُّ أن المفاهيم الإبستمولوجية لنسق ما تتسق، في الأغلب، مع التصورات الأنطولوجية التي ينطوي عليها، وذلك بسبب من انتمائهما المشترك إلى بنية يتمحور حولها النسق بأسره. ومن هنا تنشأ صميمية الارتباط بين المفاهيم الإبستمولوجية وبين التصورات الأنطولوجية، بحيث تتأدى الأنطولوجيا «غير المكتفية بذاتها»، إلى إبستمولوجيا «غير مكتفية بذاتها»، أيضًا. هكذا بدَا الأمر عند ديكارت الذي احتاج — ليتمكن من القفز خارج أسوار عزلة ذاته — إلى «إله» يضمن صدقَ معرفته بالوجود، بل ويضمن دوامَ الوجود ذاته. وكذلك فإن الأشاعرة، وإن افتقدوا نظرية متكاملة في المعرفة، إلا أنه يمكن التأدي من تصوراتهم الأنطولوجية إلى صياغة إبستمولوجية كان من اللازم أن ينتهيَ إليها نسقهم لو أنهم حاولوا ذلك.

وإذا كانت البنية الإطلاقية للنسق الأشعري قد تجلَّت — على نحو واضح — عند تحليل عناصر العالم الطبيعي، فإنها تتجلَّى — بذات القدر — في علاقات هذه العناصر ببعضها. وأعني أنه إذا كان «الجوهر لا ينفك عن العرض» من ناحية، و«العرض لا يمكن — من ناحية أخرى — أن يوجد إلا قائمًا بجوهر ما»[٩٧] إذ العرض لا يقوم بنفسه، كما لا يقوم بعرض غيره؛[٩٨] فإن هذا الارتباط بينهما لا يتَّسم بأي كلية أو شمول. إذ إن عرضًا جزئيًّا معينًا يقوم بجوهر ما، «ولا يمكن أن يقوم العرض نفسه بجوهر آخر»،[٩٩] بحيث إن «السواد القائم بهذا المحل غيرُ السواد القائم بالمحل الآخر ضرورةً».[١٠٠] وعلى هذا، فإنه ليس من أثر لمقولة أو معنى كلي يعمُّ أكثر من جوهر أو جزء من الأجزاء القائمة في الخارج؛ إذ الأجزاء جميعًا تقع في قبضة قدرة مطلقة تختص بالتأليف والتفريق بين الأجزاء. وهكذا تتجلى إطلاقية البنية في إطار البحث الأشعري في الطبيعة بأسره.

ولعلَّه تأكَّد، الآن، أن هناك بنية (Structure) محددة تنتظم عناصر البحث الأشعري في المسائل الإلهية والإنسانية والطبيعية. ذلك أنه أمكن صياغة نسق شامل ينتظم هذه المسائل جميعًا برغم تباينها، وهذا النسق لا يجد تفسيره إلا في انتسابه إلى هذه البنية المُشار إليها. ولقد بدا أن هذه البنية ذات طبيعة إطلاقية؛ أعني أنها تكشف — على نحوٍ مطلق — عن حضور ما هو إلهي وفعاليته في مقابل غياب ما هو إنساني أو طبيعي وسلبيته. وقد ارتبطت هذه الصياغة الإطلاقية للبنية بالعجز الأشعري عن إدراك مضمون للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاثة: (الله والعالم والإنسان)، إلا التسيُّد والاستبعاد، وليس التفاعل والاستيعاب. وأعني أنهم لم يُدركوا في العالم إلا طرفًا يتسيد ويستبعد ما دونه. وبالرغم من الطابع النظري المحض لهذه البنية، فإن كونها تعكس رؤية للعالم ذات طابع واقعي أمرٌ يصعب إنكاره. وأعني أنه لا يمكن الفصل بين هذه الصياغة الإطلاقية للبنية وبين مجمل التصورات الاجتماعية والسياسية للأشاعرة. وإذ تبدى — على أي حال — أن ثمة نسقًا، يتمحور حول بنية ذات خصائص محددة، ينتظم المباحث الأشعرية الكلامية، فإن مهمةَ أيِّ بحث جزئي في مسألة أشعرية باتت — والأمر كذلك — تنحصر في

---

[٩٧] دي. بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٦٩.

[٩٨] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣١٧، السيد السند، شرح المواقف، ص١٩٧.

[٩٩] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٤٧٥.

[١٠٠] السيد السند، شرح المواقف، ص٢٠٢.

مجرد الكشف عن تجلِّي هذه البنية الخاصة في تلك المسألة الجزئية واندماجها — بالتالي — في نسق كلي تستمد منه المعقولية والتفسير. فإنه لا بدَّ من سلب «الجزئية» عن أي مسألة خاصة؛ وذلك بإدماجها في البنية أو النسق، حتى يمكن أن تصير علمًا. إذ إنه لا «علم» حيث لا يوجد «الكلي». ولا جدال في أن بحث النبوة الأشعرية سيكون — تبعًا لذلك — محاولةً لسلب «الجزئية» عنها؛ وذلك بإدماجها في نسق كلي تستمد منه المعقولية والتفسير. وليس من شك في أن ذلك لن يتحقَّق إلا بالكشف عن تجلِّي «البنية» فيها.

(٢) النبوة ... أو تجلي البنية

لو أنَّ «معيار العلم» يتمثَّل في انكشاف بنية ما خلال عناصر شتى ينتظمها نسقٌ شامل يتمحور حول هذه «البنية»؛ فإن هذا المعيار ينطبق — لا شك — على مبحث النبوة الأشعري، الذي يتكشف عن البنية الكلية للنسق الأشعري بأسره. وإذ تتَّسم هذه البنية الكلية بالنزوع الدائم إلى تأكيد هيمنة المطلقات وسيادتها على العالم، فإن كافة عناصر البحث النبوي الأشعري تُظهر ذات النزوع. وهكذا تتكشف هذه العناصر، كافة، عن حضور وهيمنة «مطلقَين» لما هو إلهي في مقابل غياب وانسحاب «تامَّين» لما هو إنساني. ومن هنا، فإنه إذا كانت النبوة «خطابًا إلهيًّا» يتكشَّف في إطار «شروط إنسانية»، فإن المعتبر لدى الأشاعرة هو مجرد «الخطاب الإلهي» دون «الشرط الإنساني». وبالرغم من أنه بدا أن تصورًا للنبوة في إطار هيمنة ما هو «إلهي» مطلقًا، وغياب ما هو «إنساني» تمامًا يتأدَّى إلى صعوبات جمة تتمثل في أن منطقية «الخطاب» تنهار — لا ريب — بمجرد حذف أحد طرفَيه، كما أنه ثبت تاريخيًّا — وبفضل الخطاب الإلهي ذاته — أن الشرط الإنساني داخلٌ في تركيب الخطاب الإلهي؛ فإن نظرةً على مجمل ما بحثه الأشاعرة في النبوة تكشف — على نحوٍ قاطع — عن شمول البنية الإطلاقية للنسق الأشعري لكل عناصر البحث النبوي.

(أ) تعريف النبوة

تتَّفق المصادر الأشعرية على ردِّ الاشتقاق اللغوي للفظ «النبي» إلى مصدرين. واللافت حقًّا أنه بينما يتكشف أحد المصدرين عن «حضور إلهي» غلَّاب، فإن الآخر يتبدَّى عن «حضور إنساني» فعَّال. إذ بينما النبي طبقًا لأحد المصدرَين يكون هو «المُنْبَأ من الله»

أو «المُنْبِئ برسالته»، فإنه يكون طبقًا للآخر مَن ينبو ويسمو فعله ومَلَكَته. وبالرغم من أن المصنفات الأشعرية تَعرض للمصدرين معًا، فإنهم يميلون، خاصة، إلى تبنِّي المصدر المعبر عن حضور إلهي غلَّاب؛ لأنه يتسق ومجمل تصوراتهم العقائدية من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يتفق وتبنِّيَهم تعريفًا اصطلاحيًّا للنبوة بعينه.

فثمَّة من يرى أن «النبي» لفظ مشتق من النبأ وهو الخبر، فهو المنبئ … وقد سُمي به لإنبائه عن الله تعالى، وهو — حينئذٍ — فعيل بمعنى فاعل مهموز اللام،[١٠١] وكذلك فإنه قد يكون «فعيل» بمعنى المفعول لأن الله هو الذي يُنبئه.[١٠٢] ولأنَّ لفظ «النبي» مشتق من النبأ، فإنه مهموز في اللغة ولكنه يُخفَّف ويُدغم،[١٠٣] ويحتمل أيضًا أن تكون همزته قد سقطت،[١٠٤] أو أنها أُبدلت ياء،[١٠٥] أو أنهم تركوا هَمْزَه كالذارية والخابية.[١٠٦] ومن الممكن، أيضًا — حسب الأشاعرة — أن يكون لفظ «النبي» مأخوذًا من «النبوة أو النباوة»، وتعني الارتفاع عن الأرض.[١٠٧] «وحينئذٍ يكون معناه الذي شُرِف على سائر الخلق، فأصله بغير الهمزة، وهو فعيل بمعنى مفعول».[١٠٨] واللافت أن الاشتقاق في هذا «المصدر الثاني»، وإن كان يتم — كما في المصدر الأول — على ذات الوزن «فعيل»، فإنه يكون على معنى واحد هو المفعول فقط، وليس كما في «المصدر الأول» على معنى الفاعل أيضًا. فقد لاح للأشاعرة — فيما يبدو — أنه بينما يصلح في المصدر الأول أن يكون الاشتقاق على وزن فعيل، بمعنى الفاعل والمفعول معًا؛ إذ اللفظ «نبي»، في الحالين، أعني بمعنى الفاعل (أي المُنبِئ لرسالة الله)، أو بمعنى المفعول (أي المُنبَأ برسالة من الله)، هو مجرد مجلًى أو أداة للقصد أو الفعل الإلهي، فإن اشتقاقًا من المصدر الثاني بمعنى الفاعل يفسح السبيل لشبهة أن يكون «النبو أو الارتفاع» بفعل من الإنسان ذاته. ولهذا أوقفوا الاشتقاق، هنا،

---

[١٠١] أبو الثناء الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، سبق ذكره، ص١٩٨.

[١٠٢] محمود الشرقاوي، الأنبياء في القرآن الكريم، سبق ذكره، ص٩.

[١٠٣] السيد السند، شرح المواقف، سبق ذكره، ص٥٤٥.

[١٠٤] البغدادي، أصول الدين، ص١٥٣.

[١٠٥] محمود الشرقاوي، الأنبياء في القرآن الكريم، ص٩.

[١٠٦] الرازي، مختار الصحاح، سبق ذكره، ص٦٤٢.

[١٠٧] البغدادي، أصول الدين، ص١٥٤.

[١٠٨] أبو الثناء الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، ص١٩٨.

على معنى المفعول فقط؛ وذلك حتى يكون «النبو أو الارتفاع» بفعل من الله فقط؛ إذ هو الذي يرتفع بالنبي ويسمو؛ أعني أن الله هو «صاحب الفعل»، أما النبي فهو فقط «محل الفعل». وبالرغم من هذا التقييد الأشعري في الاشتقاق من «المصدر الثاني»، فإن الأشاعرة قد مالوا خاصة إلى تبنِّي المصدر الأول الذي يكشف — جوهريًّا — عن الحضور الإلهي فقط.[١٠٩] يبقى أخيرًا الإشارة إلى أن البنية الإطلاقية للنسق الأشعري قد تبدَّت — كأجلى ما يكون — حتى في أدق أمور الاشتقاق اللغوي.

وإذا كان الأشاعرة قد مالوا إلى تبنِّي الاشتقاق الأول للفظ «النبي» من النبأ — وذلك لأن النبي سواء أكان مُنَبِّئ (أي فاعلًا ينشر النبأ) أو مُنَبَّأ (أي مفعولًا يتلقى النبأ)، فإنه يكون كذلك بفعل من الله لا من نفسه — هذا الانحياز اللغوي يتَّسق وتبنِّيَهم تعريفًا اصطلاحيًّا للنبوة يرى فيها هبة واصطفاء؛ أي فعلًا من الله كذلك. فالنبوة — اصطلاحًا — هي عند الأشاعرة «موهبة من الله تعالى ونعمة منه إلى عبده، وهي قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده: أرسلناك وبعثناك وبلِّغ عنَّا»[١١٠] وبالرغم من أن هذا التصور الأشعري للنبوة «هبة واصطفاء» لا يتعارض وتصورها امتيازًا ونشاطًا أوليًّا خاصًّا للإنسان يمهِّد لاختصاصه بهبة النبوة — وبذلك تكون النبوة هبةً واصطفاء مبرَرَين بفعل سابق من الإنسان — فإن الأشاعرة قد أكدوا أن النبوة هي مجرد «هبة من الله، وليست معنًى يعود إلى ذات النبي ولا إلى عرَض من أعراضه، استحقها بكسبه وعمله».[١١١] فالحق أنه «لا يشترط في النبوة — حين تكون هبة واصطفاء — شرط من الأحوال المكتسبة بالرياضات».[١١٢] وليس من شك في أن تصور النبوة — اصطلاحًا — «هبة واصطفاء»

---

[١٠٩] فقد أجمع الأشاعرة على أن النبي هو «المنبئ» واشتقاقه من «النبأ»، وقد غالى الجويني في تأكيد هذا الاشتقاق حتى لقد أطلق على النبوة اسم «النبوءة» باعتبار النبي هو المنبئ من النبأ. انظر: الجويني، الإرشاد، ص٣٠٢. ولا بد من الإشارة — ثانية — إلى أن ذلك لا يعني أن الأشاعرة قد منعوا تمامًا الاحتمال الثاني للاشتقاق، بل المعنيُّ فقط أنهم مالوا إلى تبنِّي الاشتقاق الأول لأنه يتسق ورؤيتهم الشاملة للنبوة. وذلك ما يتضح بالمقارنة مع المعتزلة الذين مالوا — على العكس — إلى تبنِّي الاشتقاق الثاني للنبي من «النباوة»؛ لأنه يتسق — بدوره — ورؤيتهم الشاملة للنبوة. وذلك دون أن يمنعوا تمامًا إمكانية اشتقاق النبي من «النبأ».

[١١٠] أبو الثناء الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، ص١٩٩.

[١١١] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، سبق ذكره، ص٣١٧.

[١١٢] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٥.

يرتبط بتصورها — لغة — «إخبارًا وإنباء». ذلك أنَّ كون النبوة من «الخبر أو النبأ»، يجعل جوهرها وأصلها في مجرد «القول» وليس في «الفعل»، وبعبارة أخرى: يجعلها — في الاصطلاح — «ترجع إلى «قول» الله تعالى لمن يصطفيه: «أنت رسولي»، ولا تئول إلى صفات الأفعال».[١١٣] وهكذا يتأدَّى ردُّ النبوة — لغة — إلى النبأ، إلى ردها في الاصطلاح إلى مجرد «قول» من الله دون «فعل» من الإنسان. والأمر اللافت على أي حال، هو أن الرد الأشعري للنبوة — لغةً — إلى «النبأ» واصطلاحًا — إلى «الاصطفاء» يرتبط — دون شك — بقصد الأشاعرة إثبات «الفعل» من الله فقط دون الإنسان. ومن هنا، فإن البنية الإطلاقية للنسق الأشعري تتجلَّى تمامًا في تعريف النبوة لغةً واصطلاحًا.

(ب) جواز النبوة

بات من الحتم أن يسريَ على النبوة كلُّ ما يسري على أفعال الله — عند الأشاعرة — من إطلاق ولا-تحدد، وذلك بعد أن أظهر التعريف أنها مجرَّد «فعل إلهي» فقط لا يرتبط بأدنى شرط إنساني. واللافت أن التحليل الأشعري لأفعال الله قد ارتبط بقصد يتمثل في إطلاق القدرة، لا إظهار الحكمة. ومن هنا تأدَّى الأشاعرة إلى أن «أفعال الله» تكون على الجواز والإمكان لا الوجوب أو الامتناع. «فالفعل الصادر منه (الله) مختصٌّ بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض»،[١١٤] وقد ارتبط هذا التصور الأشعري لفعل الله مختصًّا بضروب الجواز بأن «المصحح للمقدورية هو الجواز، ولو رفضناه لبقيَ إما الوجوب أو الامتناع، وهما يمنعان من المقدورية».[١١٥] وإذن، فإثبات القدرة هو الأصل في اختصاص الفعل بضروب الجواز.

والحق أن كون الأفعال على الجواز يقتضي ضربًا من التبرير العلِّي أو الغائي لاختصاص أحد وجوه الجواز بالوجود؛ وذلك لأنه «لو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود — مع أن الدليل قد دلَّ على كونه حكيمًا في أفعاله، غير عابث في إبداعه — لكان

[١١٣] الجويني، الإرشاد، ص٣٥٥.

[١١٤] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٥٢.

[١١٥] الرازي، معالم أصول الدين، نشر: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص٥٢.

عابثًا، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر من الحكيم المطلق، والخير المحض».[١١٦] وبالرغم من أن عدم التبرير العلِّي أو الغائي لأفعال الله يؤدي — تبعًا لذلك — إلى إبطال حكمته وبيان عبثه؛ فإن الأشاعرة قد ذهبوا — حرصًا على إطلاق قدرته — إلى أن أفعال الله لا تستند إلى علة أو غرض؛ إذ الله يفعل ويبدع «لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان».[١١٧] وقد أبطل الأشاعرة «الغرض» لأنه يؤدي — فيما تصوَّروا — إلى إثبات نقص الذات الإلهية. إذ «الفاعل بغرض مستكمل بالغرض»،[١١٨] وذلك «يوجب افتقار الأشرف إلى الأخس في إفادة كمالاته له، وأن يكون ناقصًا قبله».[١١٩] فبدا — بذلك — وكأن «كمال الذات» يتعارض وإثبات «الغرض» في الفعل،[١٢٠] ولذلك لم يكن بدٌّ من التضحية «بالغرض والغاية» وترك الفعل نهبًا لإرادة مطلقة لا تتقيد بغاية أو حكمة. وأما إذا أظهر المعتزلة أنه «لو لم يكن فعل الله لغرض مقصود، لكان عابثًا والعبث قبيح»؛ فإن الأشاعرة لم يرَوا في ذلك إلا مأزقًا يقوم فقط على أصل المعتزلة في التحسين والتقبيح بالعقل، أما على أصلهم — أي الأشاعرة — في التحسين والتقبيح من الشرع، فإنه «يلزم منع جواز إطلاق القبح على أفعال الله تعالى، لعدم وروده على لسان الشرع المنقول»،[١٢١] وليس بسبب من تصور الله منزهًا عن العبث عقلًا.

وإذ بدا للأشاعرة أنَّ أفعال الله على الجواز؛ إذ الله حرٌّ «حرية استواء»، وأنها لا تتعلل بغرض أو غاية؛ لأن ذلك يوجب كونه ناقصًا، وبدا لهم أيضًا أنه لا بد مع قيام الجواز

---

[١١٦] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٢٣٠.

[١١٧] المصدر السابق، ص٢٢٤.

[١١٨] الطوسي، تلخيص المحصل، بذيل كتاب الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، سبق ذكره، ص٢٠٥.

[١١٩] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٢٢٦.

[١٢٠] وقد أظهر المعتزلة ما ينطوي عليه هذا التصور الأشعري من مغالطة تتمثل في أن: «ما ذكروه من تعلق النقص والكمال به بالنظر إلى الغرض المقصود، فإنما يلزم لو كان ذلك الغرض عائدًا إليه، وكماله ونقصه متوقفًا عليه، وليس «الأمر» كذلك، بل هو الغني المطلق، واستغناء كل ما سواه ليس إلا به، بل عوده إنما هو إلى المخلوق، وذلك مما لا يوجب كمالًا ولا نقصانًا بالنسبة إلى واجب الوجود». انظر: المصدر السابق، ص٢٣٠.

[١٢١] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٢٣٩.

بالفعل وانتفاء الغرض عنه، من وجود مرجِّح يترجَّح به وجود الفعل على عدمه؛ فإنهم تصوروا هذا المرجِّح في «إرادة مطلقة» من كل شرط. فالإرادة فقط هي ما «يتأتَّى بها تخصيص الممكن»،[١٢٢] وأما «ما يقال من أن العلم بالمصلحة (أي الغرض) صالحٌ لذلك، فممنوع؛ إذ قد تكون المصلحة في الفعل أو الترك متساوية».[١٢٣] ومن هنا فإنه «ينبغي ألَّا يتوقفَ عاقل في أن علمه (أي الله) بوجه المصلحة (أو الغرض) لا يكفي في فعله».[١٢٤] إذ الفعل يترجح وقوعه بمجرد تعلق الإرادة به، وليس بما يتضمنه من مصلحة أو بما يهدف إليه من غرض. وليس من شك في أن تعلُّق الإرادة بأحد وجوه الممكن لا يكون لعلة أو سبب، بل «تعلُّقها بأحدها ترجيح بلا مرجح، وإن لم يكن كذلك، بل كان تعلقها بأحدها بمقتضى ذاته، فالمريد «بذلك» غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور (أي بالمعنى المطلق)؛ إذ قد وجب وجود أحد «الوجوه الممكنة للفعل» منه، لا وجوبًا مترتبًا على تعلُّق إرادته، بل لم يَجُز منه إلا وقوع هذا «الوجه».»[١٢٥] وهكذا أدرك الأشاعرة أن تفسيرَ تعلُّق الإرادة بالفعل، بكون الفعل ضروريًّا «بمقتضى ذاته» للنظام في عالم الطبيعة وعالم الإنسان، يُعَد تفريغًا للإرادة من محتواها، بل وقولًا بجبرية الله. فالله — طبقًا للأشاعرة — يفعل، لا بمقتضى النظام، بل بمطلق الإرادة. فإنَّ فعلَه يقع في الوجود، لمجرَّد تعلُّق الإرادة المطلقة به، وليس لأن نظامًا شاملًا من الحوادث الطبيعية والإنسانية — لا يُفهم الفعل إلا في إطارها — يقتضيه ويفسِّر — في ذات الوقت — تعلُّق الإرادة به. وهكذا اقتضى الحضور المطلق للإرادة إلغاءَ أيِّ ضرورة ذاتية لأي فعل في العالم.

وكأيِّ فعل، افتقدَت النبوات ضرورتها الذاتية وأصبحت على مذهب أهل الحق (الأشاعرة) «ليست واجبةً أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجِّحها سيان».[١٢٦] وهكذا النبوة — على قول الأشاعرة — «ممكن يستوي طرفاه»،[١٢٧] وإنما يكون حصولها في الوجود — والحال كذلك — بأن تتعلق بها إرادة الله

[١٢٢] محمد نووي بن عمر الجاوي، شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، سبق ذكره، ص٢٤.

[١٢٣] كمال الدين الحنفي، إشارات المرام من عبارات الإمام، سبق ذكره، ص١٥١.

[١٢٤] مصلح الدين الكستلي، حاشية على شرح العقائد النسفية، سبق ذكره، ص٨٦.

[١٢٥] المصدر السابق، ص٨٦.

[١٢٦] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٣١٨.

[١٢٧] التفتازاني، شرح العقائد النسفية، سبق ذكره، ص١٦٤.

المطلقة، التي يتأتَّى بها تخصيص الممكن؛ وليس بكون صلاح البشر يتعلق بها. إذ المعتبر لدى الأشاعرة في النبوة — بوصفها فعلًا جائزًا — هو مطلق الإرادة، لا مقتضى المصلحة. ومن هنا فإنه يتعذَّر — أشعريًّا — تبريرُ النبوة بوصفها «ردًّا إلهيًّا» على «وضع إنساني محدد» في لحظة معينة من التاريخ، بل النبوة (وهي فعل إلهي) لا تتعلَّل إلا بإرادة (هي صفة إلهية) تعلَّقت بها في لحظة ما. واللافت أن هذا التصور الأشعري للنبوة، فعلًا يحصل بمطلق الإرادة، لا بمقتضى المصلحة — والذي يعكس حرصًا بالغًا على الذات الإلهية — يتأدَّى ضرورةً إلى إحاطة الذات الإلهية بالخطر. ذلك أن النبوة — على العموم — تتكشف عن طابع تطوري لا سبيل إلى إنكاره. وليس من شك في أن تصور النبوة — فعلًا — يحصل بمطلق الإرادة فقط، يجعل من المستحيل تفسير هذا الطابع التطوري للنبوة إلا بوصفه تطورًا في طبيعة الذات الإلهية نفسها، أو — على الأقل — تصور الله ذاتًا تبدو لها البداءات،[١٢٨] في حين أن تصور النبوة — فعلًا — يحصل بمقتضى المصلحة يؤدي إلى سهولة تفسير هذا الطابع التطوري للنبوة باعتباره تطورًا — لا يلحق أبدًا الذات الإلهية أو علمها — بل يلحق فقط «وضعًا بشريًّا» تكون النبوة «ردًّا إلهيًّا» عليه. فبدا بذلك وكأن التصور الأشعري للنبوة فعلًا جائزًا يحصل بمطلق الإرادة فقط ينتهي، حتمًا، إلى تشويه الذات الإلهية، وذلك من حيث أراد الحرص عليها؛ إذ الحرص على الذات لا يكون بإثبات تلقائية فعلها وعشوائيته، بل ببيان غائيته. وبالرغم من ذلك، يبقى تصور الأشاعرة للنبوة — مجرَّد فعل جائز لا يتحصَّل وقوعه إلا بتعلق إرادة الله به — لازمًا عن البنية الإطلاقية للنسق بأسره؛ تلك التي تتمثل، هنا، في إثبات مطلق الإرادة، دونما اعتبار لقصد أو غاية.

وإذ ارتبط تصوُّر النبوة، فعلًا، على «الجواز والإمكان» بميل أشعري إلى إفساح المجال للإرادة الإلهية، تتجلَّى — على نحوٍ مطلق — دون اعتبار أو تحدد؛ فإنه لم يكن بدٌّ

---

[١٢٨] ومن الغريب حقًّا، أن الأشاعرة لم يجدوا بدًّا من الالتياذ بمقتضيات المصلحة، حين تعلَّق الأمر بتفسير التطور في النبوات أو ما يُعرف أصوليًّا «بالنسخ في الشرائع»! فـ «لأنه ليس يمتنع أن يكون مثلُ الصلاح في وقتٍ فسادًا في وقت آخر»، فإن النبوات تتطور والشرائع تُنسخ «ولا يوجب ذلك البداء، إذا عُلم «الآمر» أن في تبقية «ما أمر به» مشقةً داعية إلى ترك المكلَّف كل الواجبات، وأن تخفيف المحنة بالنهي عنه مصلحةٌ ولطف، فيكون الأمر مصلحة، وإزالته، أيضًا، مصلحة». انظر: الباقلاني، التمهيد، ص١٨٥–١٨٧. واللافت على أي حال، هو أن «منطق المصلحة» — الإنساني في جوهره — يبرر — لدى الأشاعرة — فعلًا إلهيًّا — مثل نسخ الشرائع — وذلك لتجنُّب تشويه الذات الإلهية بالقول بالبداء.

للأشاعرة من مخاصمة أي اتجاه يتخارج بالنبوة من حدِّ الإمكان والجواز إلى أحد الحدَّين المحتملَين الآخرَين؛ أعني «الوجوب» أو «الامتناع». فإن كلَا الحدَّين المحتملَين (الوجوب والامتناع) ينتهيان إلى الحد من التجلي المطلق لما هو إلهي، دون اعتبار أو تحدُّد، ويفسحان المجال — في المقابل — لقانون أو نظام — لا شك في مصدره الإلهي — يتحدَّد فعل الذات الإلهية في إطاره. فالامتناع — فيما يتعلَّق بالنبوة — يستند إلى تصور للعالم مكتفٍ بالعقل ومستغنٍ عن كل تأثير إلهي مباشر، في حين أن «الوجوب» يستند إلى تصور للعالم تُهيمن عليه الضرورة. وهكذا العالم، في إطارهما معًا، لا تُهيمن عليه المطلقات بقدر ما يسوده القانون والنظام. ومن هذا الحد من التجلي المطلق لما هو إلهي، عارض الأشاعرة — بحسم — أيَّ تصور للنبوة خارج الإمكان والجواز؛ وأعني أنهم عارضوا تصور «البراهمة» للنبوة ممتنعة أو محالة، وكذلك تصور «المعتزلة والفلاسفة» للنبوة واجبة.

فقد بدا للبراهمة «أن الله أكمل العقولَ وحسَّن فيها الحسن وقبَّح فيها القبيح وجعلها دلالة على مراشد الخلق ومصالحهم ومنع بها من التظالم وجعلها دلالة وذريعة إلى علمِ كلِّ ما يُحتاج إليه».[١٢٩] وبالطبع فإن مضمون النبوة «لم يخلُ إما أن يكون مدركًا بالعقول أو غير مدرك بها؛ فإن كان الأول فلا حاجة إلى الرسول، بل النبوة تكون عبثًا وسفهًا، وهو قبيح في الشرع. وإن كان الثاني فما يأتي لا يكون مقبولًا؛ لكونه غير معقول. فالبعثة على كل حال لا تفيد».[١٣٠] وهكذا النبوة — طبقًا للبراهمة — ممتنعة ومحالة تمامًا على قانون العقل الإنساني.

وبالرغم من لاجدوى هذه الحجة البرهمية خارج إطار الدين البرهمي؛[١٣١] فإن الأشاعرة قد اضطروا — وهم بصدد تفنيدها — إلى الحدِّ — ولو جزئيًّا — من تصور النبوة مجرد فعل إلهي على الجواز، يتعلل وجوده فقط بإرادة إلهية مطلقة تتعلق به،

---

[١٢٩] الباقلاني، التمهيد، ص١٢١.

[١٣٠] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٣٢٠.

[١٣١] سبق أن ألمحنا إلى أن حدود الديانة البرهمية لا تتسع لأي وحي أو نبوة، فإن التصور البرهمي للألوهية شاملة لكل شيء ومتغلغلة في كل شيء يؤدي إلى أنه لا انفصال البتة بين العقل الكلي (الله) وبين العقل الجزئي (الإنسان)، بل ثمة وحدة كونية تفنى فيها الجزئيات المتناهية في جوف الكلي أو الألوهية الشاملة. ومن ثَم تنتفي النبوة، التي تفترض سلفًا هذا الانفصال لأنها — أصلًا — ليست إلا محاولة لقهره والقضاء عليه. انظر: الفصل الثالث، حاشية «٣»، ص٣٣، والفصل الثاني، ص٧–٩.

ودون أدنى اعتبار لتعلق صلاح البشر به. فقد بدا للأشاعرة أنه يستحيل — في مواجهة الإنكار العقلي البرهمي الصارم — تبريرُ النبوة على هذا النحو. وهكذا وجدوا «فيما تقدَّم من تقرير مذهب الحكماء، وهو أن الإنسان مدني بالطبع، فلا بد له من قانون عدل محتاج إلى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه»،[١٣٢] دليلًا يواجهون به إنكار البراهمة للنبوة. ولا جدال في أن البراهمة بذلك قد أجبروا الأشاعرة على التقدم في سبيل تبرير النبوة، لا بمقتضى الإرادة المطلقة، بل بمقتضى النظام والمصلحة.

واللافت — في الجدال الأشعري-البرهمي — هو أن التصور البرهمي للنبوة على قانون العقل الإنساني، جاء مناقضًا تمامًا للتصور الأشعري للنبوة على قانون الفعل الإلهي. إذ بينما يتكشف الإمكان الأشعري عن «إطلاق» الإرادة والقدرة الإلهيتَين على «الفعل»؛ فإن الامتناع البرهمي يتكشف عن «إطلاق» الثقة في «العقل». فبدا وكأن النبوة — حسب الأشاعرة — تُفهم في حدود ما هو إلهي فقط، في حين تُفهم — طبقًا للبراهمة — في حدود ما هو إنساني فقط. وأن الإمكان الأشعري «للنبوة» يُحيل إلى امتناع «إنساني»، في حين يُحيل الإمكان البرهمي «للمعرفة» إلى امتناع «إلهي». فليس من شكٍّ في أن تصور النبوة «ممتنعة» — لدى البراهمة — على الله، يقوم على تصور للمعرفة «ممكنة» للإنسان. وبالرغم من التباين بين حدود النظرتَين للنبوة، فإن ثمة توافقًا بنيويًّا بينهما يتبدَّى من أن مفهوم «الإمكان والجواز» في إطار كلتا النظرتين يرتبط جوهريًّا — مع تباين ما يتعلق به، نبوة إلهية أو معرفة إنسانية — بإبراز التجلي المطلق لفاعلية بعينها، وحذف كل ما يقوم بإزالتها. فقد ارتبط إمكان النبوة لدى الأشاعرة بإفساح المجال للقدرة الإلهية، تتجلَّى على نحوٍ مطلق، دون اعتبار أو تحدُّد، وكذا ارتبط إمكان المعرفة عند البراهمة بإفساح المجال للمَلَكات الإنسانية تتجلَّى على نحوٍ مطلق،[١٣٣] أعني مع امتناعِ أيِّ تدخُّل إلهي. وهكذا ارتبط «الإمكان» في النسقَين بتكريس ما هو مطلق، وحذف ما دونه. والمهم هو ما أظهره التحليل البنيوي من أن الأشعرية هي برهمية مقلوبة.

---

[١٣٢] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٥٣.

[١٣٣] لا بد من ملاحظة أن حضور الإنساني ضروريٌّ مطلقًا لأي حضور إلهي لدى البراهمة. إذ «الله» ليس جوهرًا «مفارقًا» بل «مباطنًا» ومتغلغلًا في الوجود؛ والإنسان بالطبع. ومن هنا، فإنه لا انفصال البتة بين الله والإنسان، بل إن «الإلهي» لا يتجلى إلا فيما هو إنساني. وهكذا يبدو الحضور الإنساني — لدى البراهمة — مقدمة لإبراز الحضور الإلهي، وليس نفيَه.

وإذ عارض الأشاعرة قول البراهمة بامتناع النبوة؛ لأنه يتعارض والحضور الإلهي المطلق الذي يتأدَّى إليه القول بإمكانها، فإنهم عارضوا أيضًا قولَ الفلاسفة والمعتزلة بوجوب النبوة؛ لأنه يتكشف عن حضور إنساني ما إلى جوار الحضور الإلهي، وبذلك يقلِّل من التجلِّي المطلق لما هو إلهي. إذ «الوجوب» يعني أن الفعل الإلهي (أي النبوة) مشروطٌ بطبيعة الوجود الإنساني ذاته؛ ولعله بذلك يتكشف عن حضورين معًا، أحدهما إلهي والآخر إنساني، وليس حضورًا أحاديًّا مطلقًا لله فقط. وأعني أن الفعل الإلهي يتبدَّى — من خلال الوجوب — «ضروريًّا» لا «مطلقًا»، «محددًا» لا «منفكًا» من كل حدٍّ.

والنبوة — لدى المعتزلة — واجبة؛ لأنها فعل «ضروري» يرتبط بصلاح البشر، لا «مطلق» يتعلق بمطلق الإرادة. ذلك «أنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضًا أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة؛ إذا صح هذا، وكنَّا نُجوِّز في الأفعال أن يكون ما إذا فعلناه كنَّا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنَّا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يُعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك، فلا بد من أن يُعرِّفنا الله تعالى حالَ هذه الأفعال كي لا يكونَ عائدًا بالنقص على غرضه بالتكليف. وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولًا مؤيَّدًا بعلمٍ معجز دالٍّ على صدقه، فلا بد من أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به».[١٣٤] وهكذا تكون النبوة فعلًا ضروريًّا لا بدَّ من أن يفعله الله ولا يجوز له الإخلال به. واللافت أن «الضرورة» في هذا الفعل ذات أصل «إنساني» لا «إلهي»؛ وأعني أن تحليلًا للوضع الإنساني هو ما يُبرر الفعل، لا أن الفعل تبرره إرادة إلهية تتعلق به على نحو مطلق. وتعني النبوة — على هذا الفهم — «ردًّا إلهيًّا» على «وضع إنساني» بعينه، وبذلك فإنها تتكشف عن طبيعة ثنائية (إلهية وإنسانية معًا) وليس طبيعة أحادية مطلقة (إلهية فقط). إنها تؤكد حضور الإلهي والإنساني، وليس انفراد «الإلهي» فقط بالحضور والفاعلية. ولعل المعتزلة — فوق ذلك كله — قد غلَّبوا حضور «الإنساني» في النبوة، وذلك حين شرطوا وجوبها «بحسنها». فالنبوة «متى حَسُنَت وجبَت، على معنى أنها متى لم تَجِب (وبالأحرى لم تحسن) قبحت لا محالة».[١٣٥] وهكذا بات

[١٣٤] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص٥٦٤.

[١٣٥] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٤.

المعتبر في النبوة — لدى المعتزلة — هو صلاح العباد، وليس مطلق الفعل، ومن هنا فإن حضورًا للإنساني يهيمن بحسم على تصور المعتزلة للنبوة واجبة.

وإن أدرك المعتزلة في القول «بالوجوب» محاولةً لا غِنى عنها لإضفاء المعقولية على الفعل الإلهي، فإن الأشاعرة — على العكس — أدركوا أنه يعكس نقصًا في طبيعة الذات الإلهية نفسها. فإنه «لو وجب عليه تعالى شيء لكان مفتقرًا إلى ذلك الشيء ليكتمل به، وافتقاره تعالى إلى شيء نقص، والنقص عليه تعالى محال، فلا شيء واجب عليه تعالى».[١٣٦] ومن جهة أخرى، يعني «الوجوب» أن يكون الله مجبورًا على ما يفعله. إذ «الوجوب» يعني أن الفعل يتحقق خضوعًا «لضرورة»، لا تعلقًا «بإرادة». وهكذا أدرك الأشاعرة في القول بالوجوب، نقص الله وجبريته، في حين أدرك فيه المعتزلة غائية فعل الله ومعقوليته. وقد لاح للأشاعرة أن قول المعتزلة «بالوجوب» مبنيٌّ على أصلهم في التحسين والتقبيح من العقل. فإن تصور العقل حاكمًا بحسن فعل أو قبحه، يعكس تصورًا «للفعل» ينطوي في ذاته على ضرورة تبرر فعله أو تركه (أعني وجوبه أو امتناعه). وهكذا رأى الأشاعرة في إبطال هذا الأصل طريقًا إلى نقض القول بالوجوب عند المعتزلة. أما على أصلهم في التحسين والتقبيح من الله، فإنه يستحيل تمامًا إيجاب شيء بالعقل؛ إذ الأفعال — على هذا الأصل — لا تنطوي في ذاتها على ضرورة تبرر وجوبها أو امتناعها، بل تفتقر إلى أيِّ مقوم ذاتي. ومن هنا فإنها جميعًا على «الجواز»؛ وأعني أن وجودها وحسنها وقبحها إنما يكون بمقتضى الإرادة الإلهية المطلقة، وليس بمقتضى المصلحة.

وإذ النبوة — حسب الأشاعرة — مجرَّد فعل جائز يفتقر إلى أي ضرورة أو مقوم ذاتي، فإن حصولها في الوجود لا يبين بنفسه. فالجواز أو الإمكان يعكس ضربًا من التكافؤ بين حصولها في الوجود وبين عدمه. وهكذا تقتضي النبوة ما يدلُّ على حصولها في الوجود؛ وأعني فعلًا خارجيًّا تتقوَّم به بعد أن افتقدت أيَّ مقوم ذاتي. وهذا الفعل هو «المعجزة». ومن هنا فإن المعجزة تُعَد فعلًا تقتضيه الطبيعةُ الخاصة للنبوة ذاتها؛ وأعني يقتضيه وجودها ذاته، وليس مجرَّدَ قبولها. فإنه لو أمكن تصوُّر حصول النبوة في الوجود — على أصل المعتزلة في التحسين والتقبيح عقلًا، وعلى قاعدة الفلاسفة في «أن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل»[١٣٧] —

---

[١٣٦] محمد نوري الجاوي، شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، ص٣٧.

[١٣٧] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٥٠.

دون الحاجة إلى فعل خارجي تتقوم به، أي دون معجزة؛ إذ النبوة تتقوم بذاتها؛ أعني بمجرد حسنها وصلاحها للبشر؛ فإنه — في المقابل — لا يمكن تصور حصول النبوة في الوجود على قانون الجواز والإمكان الأشعري دون معجزة. إذ «الإمكان» يعني افتقار النبوة إلى أي ضرورة ذاتية تتقوم بها.

(ج) المعجزة

كالنبوة — وسائر أفعال الله — مضى الأشاعرة إلى القول بجواز المعجزات.[١٣٨] فالمعجزات هي خوارق العادات. وإذ تكون «العادات» «من قِبَل الفاعل ... فهي راجعة في الحقيقة إلى علمه تعالى وإرادته»؛[١٣٩] فإن «خرقها» يكون من مقدورات الفاعل (تعالى)، متى تعلق به سابق العلم ومطلق الإرادة أيضًا. وهكذا فإن «خرق العادات» ليس بأعجب من «إجراء العادات»، بل إنهما يتفقان من كونهما — على السوية — من ممكنات القدرة الإلهية التي تبدو — تبعًا لذلك — مطلقة التعلُّق؛ إذ هي تتعلق بالشيء ونقيضه على السواء، ودون أدنى اعتبار لنظام أو ضرورة. ف «القديم سبحانه، إذا قدر على خلق الشيء وجب كونه قادرًا على خلق ضده ونقيضه، من حيث ثبت كونه قادرًا بقدرة قديمة، وأنه غير متناهي المقدورات».[١٤٠] وعلى هذا، فإن إمكان خرق العادة (أو المعجزة) مستمدٌّ — لا ريب —

---

[١٣٨] وذلك بالرغم من أنه كان يلزم الأشاعرة — استنادًا إلى تصور النبوة فعلًا على الجواز والإمكان يفتقر لأي ضرورة ذاتية؛ ولذا فإنه يتقوم بفعل خارجي عنه هو المعجزة — القول بأن المعجزة «واجبة» لا جائزة. ويعني الوجوب هنا، أن ثمة نقصًا في النبوة — لا في الذات الإلهية — يكمل بالمعجزة. وذلك المعنى يُحيل إلى أن المعجزة «واجبة»، لا وجوبًا على الله، بل على «النبوة» إن صح القول. أعني أن المعجزة لن تكون — في ذاتها — فعلًا واجبًا على الله أن يفعله، بل فعلًا واجبًا وضروريًّا للنبوة بسبب من طبيعتها الذاتية الناقصة التي تجعلها في حاجة إلى ما تتقوم به من خارج. ومع ذلك، فإن التصور الأشعري للإرادة الإلهية تتعلق على نحو مطلق بكل ما يجري في العالم، منعهم من تصور الوجوب أو الضرورة الذاتية لأيِّ حادث في العالم. فإنه ليس من مكان في العالم لأي وجوب أو ضرورة، بل «محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كلُّ حادث». انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، طبعة القاهرة ١٣٢١هـ، ج٢، ص٩١.

[١٣٩] المكلاتي، لباب العقول، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧م، الطبعة الأولى، ص٣٣٨.

[١٤٠] الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، تحقيق رتشرد مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٨م، ص١٠.

من تصوُّر الذات الإلهية «مطلقة» الإرادة والقدرة. وبعبارة واحدة تأدَّى الأشاعرة إلى أن «انخراق العادة جائز مع القول بالفاعل المختار»؛[١٤١] وبالأحرى مع القول بالفاعل المختار على نحو مطلق، لا ملتزمًا بمقتضيات ضرورة أو نظام لا شكَّ في استقلالهما النسبي، بالرغم من كونه — تعالى — مصدرَهما. ويبدو — تبعًا لذلك — أنَّ الفهم الأشعري للذات الإلهية على نحو «مباشر» بالمعنى الهيجلي — وأعني دون توسُّط؛ أي فهم «للعالم» بوصفه ينطوي على قدر من النظام والضرورة — هو الأصل في تأدِّي الأشعري إلى أنه «يجوز انقلاب الجبال ذهبًا إبريزًا، ويجوز انقلاب مياه الأودية دمًا وغيره، ويجوز حدوث الإنسان من غير الأبوين».[١٤٢] فالحق أن ذلك كلَّه ممكنٌ تمامًا حين تُفهم الذات على نحو مباشر ودون أدنى توسط. واللافت — على أي حال — أن تصوُّر المعجزة ممكنةً ينبني على تصور لـ «الله»، مع إسقاط أدنى اعتبار «للعالم»؛ حيث إن تصور «العالم» نفسه يقوم — حسب الأشاعرة — على تصور «الله». ومع ذلك، فإن تصور المعجزة يندُّ تمامًا عن الفهم والتفسير في غيبةِ تصورٍ للعالم لا يفلت من قبضة الله عند الأشاعرة.

من «بناء الطبيعة» إلى «بناء المعجزة»

تتأتَّى ضرورة ومنطقية الانتقال من «بناء الطبيعة» إلى «بناء المعجزة» من أن الطبيعة هي الإطار الذي تتجلى فيه المعجزة، حتى إنه يستحيل تصورُ المعجزة في غياب تصور ملائم للطبيعة.[١٤٣] فالمعجزة — خرقًا للطبيعة كانت أو عملًا من أعمالها — تقوم في قلب

---

[١٤١] الطوسي، شرح المحصل، بهامش: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، سبق ذكره، ص٢٠٩.

[١٤٢] فخر الدين الرازي، النبوات، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٠٠.

[١٤٣] لا يمكن مثلًا، فصل تصور اسبينوزا للمعجزة «بوصفها عملًا للطبيعة — لا خرقًا لها — يتجاوز الفهم الإنساني» — انظر: اسبنيوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، سبق ذكره، ص٢٢٧ — عن نظريته في وحدة الوجود والطبيعة بوصفها تجلِّيًا للجوهر. وكذلك فإن إنكار هيوم للمعجزات — بوصفها أفعالًا خارقة للعادة — يرتبط جوهريًّا بنسق الفيزياء النيوتوني الذي يُحيل على مَن يقبله «أن يُثبت وقوعَ أيِّ حادث معين بشكل خارق للطبيعة ما لم يفترض أن له معرفةً كاملة بأعمال الطبيعة، بحيث يتمكن من أن ينفيَ عنها كلَّ علة طبيعية، وهو أمرٌ بيِّنُ الاستحالة». انظر: جون. هـ. راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٥م، ط ٢، ج١، ص٤٤٨. وأخيرًا، فإن النقد الصارم للمعجزة من جانب فلاسفة التنوير يرتبط — دون شك — بتصور للطبيعة في قبضة العقل تمامًا.

الطبيعة لا بعيدًا عنها، ومن هنا كان الارتباط بينهما. ويرجع ذلك — فيما يبدو — إلى أن الطبيعة — بوصفها العالم الأكبر (Macrocosm) — هي الأكثر تأثيرًا في تثبيت دلائل النبوة. فإنه يستحيل تثبيت النبوة بشهادة خاصة لكل فرد،[١٤٤] بل لا بد من «شهادة عامة» لا تقوم إلا في حدود ما يشمل النوع الإنساني بأسره؛ وأعني الطبيعة أو العقل. والحق أنه لم يكن من الممكن أبدًا تصور هذه الشهادة العامة (المعجزة) تقوم بعيدًا عن الطبيعة في إطارِ وعيٍ لم يتميز تمامًا عن الطبيعة. ومن هنا، فإنه قد تعذر — وذلك في مرحلة لم يبلغ فيها العقل البشري تمامَ وعيه بذاته على الأقل[١٤٥] — أن تكون هذه

---

[١٤٤] فإن ذلك يعني أن يقضيَ النبي حياته في مجرد إثبات «النبوة»، دون بنائها والسعي نحو تحقيق قصدها.

[١٤٥] أشرنا آنفًا إلى أن ضربًا من التوافق النبوي يتبدَّى بين لحظات النسق النبوي من جهة وبين لحظات الوعي البشري من جهة أخرى، بحيث أمكن التمييز بين أطوار من النبوات لا يفسرها إلا تطورُ الوعي البشري لا غير. والحق أن ضربًا من ذات التوافق البنيوي يتبدَّى بين لحظات المعجزة وبين لحظات الوعي والنبوة بالتالي. فإذ التصق «الوعي» — في أطواره الأولى — بالطبيعة حتى كاد لا يتميز عنها، فإنه لم يحقق اتصاله بالله بعيدًا عن الطبيعة، بل إن الله نفسه قد أدرك هذه السمة الطبيعية للوعي، فتجلَّى لموسى فيما هو طبيعي، أعني في صورة شجرة من نار على الجبل. وبذات الطريقة أدرك هذا الوعي الفج معجزته في الطبيعة أو العالم الكبير. ومن هنا كان إطار المعجزة في اليهودية — كانفلاق البحر لموسى، وتوقُّف الشمس في السماء ليشوع — هو عالم الطبيعة الكبير. وإذا كان قدرًا من التمايز عن الطبيعة، وبدء تحوُّل الوعي إلى بناء «ذاتي» قد تأدَّى — فيما يتعلق بالنبوة — إلى صياغة ما يسمى بنمط التنبؤ الذاتي، فإنه قد تأدَّى أيضًا إلى التحول بالمعجزة من عالم الطبيعة الكبير — كإطار للتحقق — إلى العالم الصغير، أعني الإنسان، كإطار لتحققها. وقد بدا أن هذا التحول يعكس وعيًا جوهريًّا بالإنسان بما هو ذات، وليس بوصفه مجردَ جزءٍ من الطبيعة. فحين نادى الأعمى على يسوع: «أجاب يسوع وقال ما تريد أن أفعل بك؟ فقال له الأعمى: يا سيدي أن أُبصر، فقال له يسوع: اذهب. إيمانك قد شفاك. فللوقتِ أبصرَ وتَبِع يسوع في الطريق». مرقس، إصحاح ١٠: ٥١–٥٣. وهكذا كان الإنسان بما هو «ذات» تؤمن، وليس بما هو «طبيعة» تُخرق هو إطار تحقق المعجزة. فبدا بذلك وكأن تمايز الوعي عن الطبيعة يعكس أيضًا تمايزًا للمعجزة عنها. وأخيرًا، فإن تمام الوعي بالذات في الإسلام قد انعكس في انبثاقِ ضربٍ من الإعجاز العقلي الخالص المفارق لما هو طبيعي. وهكذا فإن ثمة منطقًا ينتظم تطور المعجزة يتمثَّل في ارتباط صميمي بين أبنيتها وبين أبنية الوعي الإنساني. ومن هنا فإن التفاوت بين معجزات الأنبياء لا يرتبط فقط بأن معجزاتِ كلِّ نبيٍّ كانت من جنس ما تفوق فيه قومه، بل يرتبط — وهو الأهم — بما بين أطوار المعجزة من جهة وبين أطوار الوعي من جهة أخرى من توافق بنيوي ثابت.

الشهادة عقلية. وبالرغم من أن الإسلام قد تطور بشهادة صدق النبوة من «معجزة» تخرق نظام الطبيعة إلى «إعجاز» يتحدَّى ملكات الإنسان وقُواه العقلية، فإن أحدًا لم يستطع — إلا فيما ندر — أن يتصور نبوةً تقوم دون معجزة خارقة للطبيعة. ومن هنا تواترت الأخبار عن معجزات للنبي تخرق نظام الطبيعة؛ كانشقاق القمر ونبوع الماء من بين أصابعه، وحديث الشاة المسمومة، فبدا بذلك وكأنَّ أرقى أشكال «الإعجاز» لم تقدر على الانفصال عن أدنى درجات المعجزة.[١٤٦] وبعبارة أخرى، بدا وكأن المعجزة لا تقوم أبدًا بعيدًا عن الطبيعة. وهكذا يبقى فهمُ الطبيعة ضروريًّا ولازمًا لفهم المعجزة.

واللافت أن التصور الأشعري للطبيعة، مواتًا وتفككًا وافتقارًا لأدنى فاعلية أو تقوُّم ذاتي، يتَّسق تمامًا وتصورهم للمعجزة فعلًا خارقًا للنظام الطبيعي أو «العادة». فالطبيعة الأشعرية — على عكس الطبيعة الأرسطية — ليست عالمًا لأشياء تتضمن في ذاتها أصل حركتها، بل عالمًا لأشياء موات غير فاعلة. وقد ارتبط هذا التصور الأشعري للطبيعة بالرغبة في بيان الهيمنة المطلقة للقدرة الإلهية على أهم مقدور لها وهو الطبيعة. ومن هنا، فإن الاعتقاد الأشعري في «عدم وجود أصل باطني يُعَد مصدر سلوك الأشياء ... يُعَد مقدمةً ضرورية للاعتقاد في ... أن دقائق سلوك أيِّ كائن إنما ترجع بوجه خاص إلى فعل من أفعال إرادة الله القادر على كل شيء».[١٤٧] وهكذا فإنه «لا مجال — عند الأشاعرة — للقول بمقوم داخلي يُضفي خصائصَ ذاتية للأشياء مستقلة عن إرادة الله ... فعلاقة الحلاوة بالعسل ليست شيئًا ذاتيًّا فيه بموجب مقوم ذاتي، وإلا لما أمكن أن تستحيل الأعراض من حلاوة إلى حموضة مثلًا، وإنما ذلك كله يتوقف على مبدأ خارجي: قدرة الله».[١٤٨]

انتقد الأشاعرة، إذن — والباقلاني خاصة[١٤٩] — فكرةَ «الطبع» أو الطبيعة بوصفها «مقومًا ذاتيًّا باطنيًّا في الأجسام يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها أو بموجب طبيعتها»،[١٥٠]

[١٤٦] واللافت أن افتقار أرقى أشكال الإعجاز للقدرة على الانفصال عن أدنى درجات المعجزة يتوافق بنيويًّا مع ما سبق التأكيد عليه من أن النسق النبوي في أرقى أشكاله لم يتجاهل ضروبه الأولية التي يمكن ردُّها إلى العصور البدائية أحيانًا. انظر: الفصل الثاني.

[١٤٧] ر. كولنجوود، فكرة الطبيعة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة توفيق الطويل، الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية، مكتبة جامعة القاهرة، ١٩٦٩م، ص٥٤.

[١٤٨] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج١، ص٢١٥.

[١٤٩] انظر: الباقلاني، التمهيد، ص٣٤–٤٧.

[١٥٠] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج١، ص٢٤٢.

فبدا وكأنه «لا شيء في الوجود يملك فعلًا خاصًّا به يرجع إلى طبيعته».[١٥١] ذلك أنه ليس من فاعل على الحقيقة — لدى الأشاعرة — إلا الله. واللافت أن البناء الأشعري للطبيعة يتأدى منطقيًّا إلى تصورها، على هذا النحو، مواتًا وبلا أدنى فاعلية. فالعالم الطبيعي — لدى الأشاعرة — يبدو «كتلة منفصلة الأجزاء، لا فعل لجزء منه في الجزء الآخر». إنه عالم من التفتُّت والخواء يفتقر إلى أيِّ قانون موضوعي أو علاقة ضرورية بين أجزائه. فجواهره لا تقدر على أن تتقوم بذاتها، وتبقى فقط ببقاء زائد على وجودها يكون من الله، وفوق ذلك كله فإنه لا سبيل أمامها للاتصال بعضها ببعض إلا بفعل من الله أيضًا. أما الأعراض فإنها لا تبقى في الوجود زمانين، بل تفنَى دومًا وتتجدد. وهذا التجدد لا يكون من نفسها بل من «الله». وهكذا، فإن أبسط العناصر التي تتألف منها الطبيعة الأشعرية[١٥٢] تبدو أعجز من أن تدوم في الوجود بذاتها وذلك يبرر — ولا شك — تصور الطبيعة مواتًا ولا فاعلية.

وقد تأدَّى الإنكار الأشعري لفكرة «الطبع الذاتي» أو الطبيعة الفاعلة في باطن الشيء إلى إنكار «الضرورة» في الوجود، والقول — عِوضًا عن ذلك — بالخلق المستمر من الله دون وسائط. فإن «الله بقدرته اللامحدودة، قد خلق العالم بنفسه ودون أيِّ توسط، وكذلك فإنه يدبر العالم أيضًا بقدرته اللامحدودة ودون أيِّ توسط، وهكذا فإن كلَّ ما يوجد في العالم من موجودات، إنما يوجد بخلق مباشر من الله دون وساطة».[١٥٣] وهكذا، فإنه ليس من مجال في العالم لقانون موضوعي ثابت أو علاقة ضرورية تحكم سير ظواهره، بل ثمة فقط قدرة إلهية مطلقة تفعل بلا وساطة ودون التقيد بمقتضيات قانون أو ضرورة. وبعبارة أخرى، «فإن الطبيعة — كما نفهمها عادة — تتلاشى في الإرادة الإلهية»؛[١٥٤] حتى لتستحيل إلى هباء أو عدم.[١٥٥]

لاح، إذن، أن الفاعلية الوحيدة الحقَّة في الطبيعة — طبقًا للأشاعرة — ليست فاعليةً ذاتية أو «مباطنة»، بل فاعلية «مفارقة»؛ أعنى فاعلية إلهية تتحقق من خلال الخلق

---

[١٥١] H. A. Walfson: The philosophy of the Kalam, p. 552.

[١٥٢] لمزيد من التفصيل انظر: ص١٥–٢١ من هذا الفصل.

[١٥٣] H. A. Walfson: The philosophy of the Kalam, p. 520.

[١٥٤] سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٥م، طبعة أولى، ص٥٧.

[١٥٥] وقد كان ذلك ما اعتقده ابن رشد الذي أدرك أنه «إذا ارتفعت طبيعةُ الموجود أدَّى بنا هذا إلى العدم. فلو لم يكن لموجودٍ فعلٌ يخصُّه لم يكن له طبيعة تخصُّه، وإذا لم تكن له طبيعة تخصُّه، لما كان له

المستمر، وتعني فكرةُ الخلق المستمر «أن كلَّ حادثٍ ينقسم إلى أجزاء منفصلة مستقل بعضها عن بعض تمام الاستقلال، بحيث لا تتصل هذه الأجزاء بعضها ببعض اتصال علَّة بمعلول أو سبب بمسبِّب؛ ذلك أن هذه الأجزاء يخلقها الله دائمًا».[١٥٦] وعلى هذا، فإنَّ «إنكار الضرورة أو العلية» هو النتيجة القصوى اللازمة عن القول بالخلق المستمر. ذلك أن «تصور جميع الأحداث في الطبيعة مستقلة بعضها عن بعض يقضي تمامًا على أية صلة بين لحظة ما في حياة الطبيعة واللحظة التي تليها»،[١٥٧] وبهذا ينتفي «التلازم الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما وبين وجوده في اللحظة السابقة لها مباشرة وفي اللحظة اللاحقة لها مباشرة»[١٥٨] وأما ما يبدو من ترابط ظاهري بين الحوادث في العالم، فإنه ليس أبدًا ترابطًا ضروريًّا أو عليًّا، بل إن «مرجعه إلى أن الله قد أجرى خلق الأشياء على هذا النحو من التوالي مجرى العادة بإرادة منه لا نُدرك سرَّها، فخُيِّل لنا أن ذلك يجري على نسق من ترابط العلة بالمعلول. ولكن الأمر ليس كذلك في الواقع، وإنما العادة التي أجراها الله لحكمة خفية هي التي صورت لنا الأمر هكذا».[١٥٩] وإذن، فإنها «العادة» — وليست الضرورة — هي ما يفسر الارتباط الظاهري بين الحوادث والكائنات في العالم. فالحق أنه قد بدا للأشاعرة أنه يستحيل تمامًا تصور الله — فاعلًا على الحقيقة — في عالم ينطوي على أدنى أثر للضرورة، فكان أن ضحَّوا بالقانون العلِّي الطبيعي إنقاذًا لفاعلية القدرة الإلهية المطلقة.

وهكذا فإن كل ما يحدث في العالم، إنما يستند في وجوده — طبقًا للأشاعرة — إلى إرادة الله وقدرته المطلقة ابتداءً، ودون أيِّ روابط علِّية تربطه بغيره من الموجودات. فإن «الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببًا، وما يُعتقد مسببًا، ليس ضروريًّا عندنا (أي الأشاعرة)، بل كل شيئَين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا. وإن إثبات أحدهما لا يتضمن على

اسمٌ يخصُّه ولا حد، وكانت الأشياءُ كلُّها شيئًا واحدًا ولا شيئًا واحدًا. لأن ذلك الواحد يُسأل عنه، هل له فعل واحد يخصُّه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك؟ فإن كان له فعلٌ يخصُّه، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة، وإن لم يكن له فعلٌ واحد يخصُّه، فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد، ارتفعت طبيعة الموجود. وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم». انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، طبعة القاهرة، ١٩٠١م، ص١٢٣.

[١٥٦] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، سبق ذكره، ص١٢٤.

[١٥٧] سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، سبق ذكره، ص٥٧.

[١٥٨] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، سبق ذكره، ج١، ص٧٣٩.

[١٥٩] المصدر السابق، ص٧٣٩.

الإطلاق إثباتَ الآخر، ولا نَفْي أحدهما يتضمن على الإطلاق نفيَ الآخر، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم وجود أحدهما عدم الآخر»[١٦٠] إن العلة، إذن، لا تتضمَّن معلولها على نحو ما يتضمن «الموضوع» محموله في القضايا التحليلية في المنطق. ومن هنا، فإنه ليس من «استحالة منطقية» البتة في تصور «العلة» دون «معلولها» أو العكس. إذ العلِّية — طبقًا للأشاعرة — ليست قانونًا عقليًّا أوليًّا يتأدَّى إنكاره إلى تناقض ذاتي أو استحالة منطقية. وهكذا، فإن التلازم بين العلة والمعلول ليس أبدًا تلازمًا منطقيًّا يستحيل إنكاره.

وإذ تكشَّف التحليل المنطقي عن أن «العلية» ليست قانونًا عقليًّا أوليًّا يتأدَّى إنكاره إلى تناقض ذاتي أو استحالة منطقية، فإن تحليلًا تجريبيًّا «للعلِّية» يكشف عن أن «اطِّراد الاقتران بين شيئَين لزم عنه أن رسخَت في أذهاننا جريانها على وَفق «العادة» ترسُّخًا لا انفصال عنه، وهذه «العادة» مكتسبة وليست فطرية في الذهن، وهي حصيلة عامل نفسي ذاتي أخطأ الفلاسفة فجعلوه فيزيقيًّا موضوعيًّا».[١٦١] وهكذا «العلِّية» ليست قانونًا كامنًا في «العقل»، أو قانونًا كامنًا في «الطبيعة»، وإنما مجرد «عادة» «تستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة».[١٦٢] فالحق أنه ليس من دليل على أن «النار» مثلًا علة، والاحتراق معلول لها سوى مجرد المشاهدة.

وقد كان يمكن أن يكون التطابق كاملًا بين هذا التفسير الأشعري «للعلِّية»، وبين التفسير الحديث لذات المفهوم، وخاصة عند هيوم؛ فكلاهما «لم يستطع — على قول هيوم — أن يجد في طبيعة الأشياء تفسيرًا للعلِّية. فاستعاض عن التفسير الميتافيزيقي للعلية بوصف العملية النفسانية التي تُعين في حكم العلية».[١٦٣] ولكن بينما اكتفى هيوم بوصف هذه العملية النفسانية، فإنَّ الأشاعرة قد ارتدوا عن هذه «المثالية الذاتية» — التي تُفسح مكانًا للإنسان — إلى مثاليتهم الإلهية الأثيرة، فردوا الاقتران المشاهد بين الأشياء، لا إلى مجرد عادتنا في الإدراك، بل إلى «ما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى، لخلقها

[١٦٠] الغزالي، تهافت الفلاسفة. القاهرة، ١٩٥٥م، ص٢٢٥.

[١٦١] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج٢، ص١٦٦.

[١٦٢] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، سبق ذكره، ج٢، ص٩٧٧.

[١٦٣] إميل بوترو، كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١م، ص١١٠.

على التساوق، لا لكونه ضروريًّا في نفسه، غير قابل للفوت»[١٦٤] فبدا بذلك وكأن المحورية الإلهية لم تَغِب عن النسق أبدًا.

فقد أدرك الأشاعرة — بحقٍّ — أنَّ ردَّ الاقتران المشاهد بين الحوادث في العالم إلى مجرد فعل «العادة»، ليس يعني شيئًا سوى نزع الفاعلية عن «الطبيعة» واستبدالها بفاعلية «إنسانية». والحق أن ذلك لا يعني أكثر من الانتقال بالمسألة من إطار «نظرية الوجود» إلى إطار «نظرية المعرفة»،[١٦٥] والمهم أن خرق النظام الطبيعي يكون، في الحالين، مستحيلًا.[١٦٦] إذ «العادة» تمثِّل فقط «تفسيرًا معرفيًّا» للمتحقق والمطَّرد، وليس «تبريرًا أنطولوجيًّا» للممكن أو غير المطرد. ومن هنا اضطرَّ الأشاعرة إلى إفساح المجال «لفاعلية

---

[١٦٤] الغزالي، تهافت الفلاسفة، سبق ذكره، ص٢٢٥.

[١٦٥] وقد كان الأمر كذلك حقًّا عند هيوم الذي جاء تحليله «للعلِّية» في إطار بحث عن «طبيعة العقل البشري»، وليس في إطار تحليل لطبيعة «الوجود». إن الأمر لا يعني — عند هيوم — أكثر من تفسير للكيفية التي بها «نعرف» العالم، وذلك دون أن يحفل كثيرًا بالطبيعة الباطنية للعالم.

[١٦٦] يؤكد ذلك إنكار هيوم الصارم للمعجزات، رغم تفسيره العلِّية بالعادة. والحق أنه «بينما يمكن النظر إلى تحليل هيوم للسببية على أنه تحليل في الوقت نفسه لحقيقة القانون العلمي، نرى تحليل الغزالي للسببية مبطلًا لفكرة القانون العلمي من جذورها؛ ففي حالة هيوم نستطيع القول — بناءً على تحليله للسببية — إن أيَّ قانون علمي ينتظم ظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة، ما هو في أساسه إلا أن يكون في تلك الظاهرة جوانب ارتبط بعضُها ببعض دائمًا فيما شاهدناه منها، فبات مرجحًا لدينا أن نتوقع استمرار هذا الارتباط نفسه بين تلك الجوانب في المستقبل؛ ففي ظاهرة المطر مثلًا، شاهدنا في كل حالاته الماضية أن ثمة ارتباطًا بين درجة الحرارة ودرجة الرطوبة ودرجة الضغط الجوي واتجاه الريح ... إلخ، فأصبحنا نرجح أنه كلما توافرت هذه الجوانب نفسها بهذه الدرجات نفسها، أن يسقط المطر، لأنه ليس في الأمر — من وجهة نظر هيوم — أكثر من ظواهر ارتبطت في إدراكنا، فتكونَت لدينا العادة بأن نتوقع ارتباطها على هذا النحو دائمًا؛ وأما عند الغزالي فقد دخل في الموقف عاملٌ آخر هو «تقدير الله»؛ وبذلك لم يَعُد ارتباطُ الظواهر في إدراكنا كافيًا وحده لنستخرج لأنفسنا قانونًا من قوانين الطبيعة؛ إذ قد يتم الارتباطُ كلُّه بين العناصر المكونة للظاهرة المعينة كلها، ومع ذلك يريد لها الله ألَّا تفعل فلا تفعل؛ قد تتوافر درجة الحرارة ودرجة الضغط الجوي واتجاه الريح ... إلخ، مما حدث معه سقوطُ المطر دائمًا في جميع الحالات الماضية، ومع ذلك فربما قدَّر الله سبحانه ألَّا يكونَ مطر فلا يكون؛ وبهذا ينتفي العلم من أساسه؛ لأن العلم ينهار كلُّه ولا يبقى منه في أيدينا شيء، إذا نحن لم نجد الأساس الذي نتوقع به ما يحدث في المستقبل إذا توافر كذا وكذا من العوامل والظروف. أما إذا امتلأنا بفكرة تقول: إنه قد تتوافر العوامل كلُّها والظروف كلُّها لظاهرة معينة، ومع ذلك يظل الأمر مرهونًا بتقدير الله أن تقع الظاهرة أو لا تقع، كان معنى ذلك ألَّا علم؛ لامتناع القدرة على تكوين القوانين التي تُمكننا من

إلهية» تخلق الأشياء على التساوق والتعاقب. وهكذا، فإن «وراء العادات الإدراكية عند الإنسان تقديرًا من الله أن تجيء الأشياء المقترنة على صورة من التساوق بحيث تظل مقترنةً دائمًا، وقد لا يريد الله للأشياء مثل ذلك الاقتران فيبطل ما بينها من ضرورة التلازم، وعندئذٍ قد ترى النارَ محيطة بقطعة الورق دون أن تحترق بها قطعة الورق، وقد ترى الشمس ساطعة دون أن ينتشر في الأرجاء نور».[١٦٧] وعلى هذا، فإن الإرادة الإلهية المطلقة هي وحدها القانون الفاعل في الطبيعة.

واللافت أن إنكارَ العلِّية — بوصفها واحدًا من القوانين الموضوعية والضرورية في الطبيعة — وردَّها إلى ما سبق من تقدير الله، بخلقه الأشياء على التساوق، قد ارتبطَا جوهريًّا بإفساح المجال لإمكان معجزات الأنبياء.[١٦٨] إذ يعني إنكار «الضرورة» أن تُصبح الطبيعة مجالًا «للإمكان» لا «للحتم». وتبعًا لذلك لا يكون أيُّ خرق في الطبيعة خرقًا لقانون ضروري أو حتمي الوقوع، بل حادثًا ممكنًا؛ حيث لا ضرورة هناك. «وبذلك تستوي المعجزات مع قوانين الطبيعة في اندراجها تحت الإمكان والجواز، لا الضرورة والوجوب، لتبقى جميعًا معلقةً على حكم المشيئة الإلهية التي لا تتقيد بشيء، والتي تتناول كلَّ شيء. إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورية وحتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلًا، ولكن لما كان شيء ما لا يستحيل على قدرة الله كانت المعجزات جائزة لأن

توقُّع ما يحدث في الحالات المعلومة العناصر». انظر: زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٨م، ص٣٤١-٣٤٢.

[١٦٧] المصدر السابق، ص٣٤٠.

[١٦٨] والحق أن الارتباط الصميمي بين دحض الغزالي — بالذات — للضرورة أو العلِّية — بوصفها قانونًا طبيعيًّا حتميًّا — وبين محاولته بيان «تهافت الفلاسفة» في قولهم باستحالة خرق العادات، قد انتهى — في الأغلب — إلى اختزال النظر لإنكار العلِّية الأشعري على أنه فقط مجردُ توطئة لإثبات معجزات الأنبياء، وليس أيضًا نتاجًا ضروريًّا لتصور بعينه للطبيعة. وهكذا ضاع الأصل «الأنطولوجي» لإنكار العلِّية، وبقي فقط ما تأدَّى إليه هذا الإنكار على المستوى «العقائدي». والآن، فإن ضرورة إعادة بناء العلم تُحتِّم إجلاء الجذور الأنطولوجية لإنكار العلِّية الأشعري؛ ليس فقط لأن ذلك قد يصلح مقدمةً لردِّ الاعتبار لمفهوم العلِّية في إطار أنطولوجيا مغايرة، بل — وأيضًا — لتأكيد الطابع البنيوي للنسق الأشعري من حيث يتبدَّى «إنكار العلية» نموذجًا مثاليًّا للانتقال البنيوي من «الطبيعي» إلى «النبوي أو الديني».

القوانين الطبيعية[١٦٩] نفسها ممكنة وليست واجبة».[١٧٠] وهكذا يتخارج إمكان المعجزات — منطقيًّا — من التصوُّر الأشعري للطبيعة. إذ يتأدى هذا التصور للطبيعة إلى أن «لا يُمتنع — طبقًا للأشعري — أن يحضر عندنا جبال شاهقة، وأصوات عالية، ونحن لا نُبصرها ولا نسمعها، ولا يُمتنع أيضًا أن يُبصر الأعمى الذي يكون بالمشرق «بقة» بالمغرب، «وكذا» فإنه يجوز انقلاب الجبال ذهبًا إبريزًا، ويجوز انقلاب مياه الأودية دمًا وغيره، ويجوز حدوث الإنسان من غير الأبوين».[١٧١] ذلك أن الله قادر على كل شيء ممكن، وذلك كله ممكن،[١٧٢] حيث العالم لا ينطوي على أي أثر للضرورة أو الحتم.

وإن تكشَّف بيان إمكان المعجزة عن عجز «الطبيعة»، فإن بيان معناها يتكشف عن عجز «الإنسان». ف «المعجزة في اللغة مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة»؛[١٧٣] وأعني أن «أصل وصف «الشيء» في اللغة بأنه معجز مأخوذ من عجز الخلق عنه».[١٧٤]

وقد بدا للأشاعرة أنَّ «العجز» لا يتجاوز كونه مجرد أصل «لغوي» للمعجزة، دون أن يكون شرطًا «وجوديًّا» لها.[١٧٥] ومن هنا، فإن وصف الشيء «بأنه معجز على معنى إثبات «عجز» الخلق عنه صحيح على موجب اللغة ومقتضى المواضعة، غير أن معتقد ذلك من أهلها (اللغة) غالطٌ فيما طريق معرفته النظر والحجة. وذلك ليس بمأخوذ عنهم ولا مرجوع فيه إليهم، وإنما يُرجع فيه إلى مقتضى الأدلة وموجب الحجة».[١٧٦] وتقتضي

---

[١٦٩] وهذا بالطبع، إن كانت ثمة «قوانين طبيعية» لدى الأشاعرة أصلًا.

[١٧٠] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج٢، ص٨٩.

[١٧١] الرازي، النبوات، سبق ذكره، ص١٠٠.

[١٧٢] لا يُجدي هنا التحفظ الأشعري بأنه «إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يُخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزمت «تلك» المحالات كلها، لكنا نقول: العلمُ بعدم كونه ثابتٌ لنا، فلا يلزم شيء من هذه المحالات». انظر: المكلاتي، لباب العقول، سبق ذكره، ص٣٣٦. فإن عدمَ لزوم شيء من هذه المحالات (التي هي ممكنات حسب الأشاعرة) ثابتٌ لنا، لا بعلم ضروري من العقل، بل بعلم من الله «لنا» يجوز أن ينقلب. وبعبارة أخرى، «إن عدم لزوم هذه المحالات-الممكنات ليس كذلك بالعقل؛ ولهذا فإنها ممكنة يجوز أن تقع وألَّا تقع». انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٢٩.

[١٧٣] البغدادي، أصول الدين، ص١٧٠، وكذا: الآمدي، غاية المرام، ص٣٣٣، والجويني، الإرشاد، ص٣٠٧.

[١٧٤] الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، سبق ذكره، ص٨-٩.

[١٧٥] ومع ذلك فإن التحليل الأشعري للمعجزة قد تكشف — في النهاية — عن أن «قدرة» — هي و«العجز» بمثابة واحدة — هي شرط المعجزة.

[١٧٦] الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص١٣.

الأدلة — كما توجب الحجة — «أن المعجزة إن كانت خارجةً من قبيل مقدورات البشر، فلا يتصور أيضًا عجز المتحدين بالمعجزات».[١٧٧] فإنه «لا يصح عجز الخلق إلا عمَّا تصحُّ قدرتهم عليه».[١٧٨] إذ «العجز» عن «العجز» غير متصور عقلًا. وعلى هذا، فإن «العجز» يفترض — منطقيًّا — «قدرة» سابقة عليه. ذلك أنه لو صح «عجز» الخلق عمَّا لا تصح «قدرتهم» عليه «لصحَّ وصفُهم بالعجز عن ذات القديم سبحانه وذات صفاته الذاتية ... ووصفهم بالعجز عن إبداع الأجسام واختراع الأنام وإنشاء الجوارح والقدر والأسماع والأبصار وغير ذلك من الأجناس التي لا يقدر عليها إلا ربُّ العالمين عز وجل ... فلما علمنا استحالة «عجزهم» عن ذلك أجمع لأجل استحالة «قدرتهم» عليه، ثبت بذلك أنه محالٌ وصْف الخلق بالعجز عمَّا يستحيل كونه مقدورًا لهم».[١٧٩] وهكذا فإنه لا «عجز» حيث لا «قدرة».

وإذن، فإن قدرة الخلق شرط للمعجز؛ حيث إنه «إذا ثبت أن من حق المعجز وشرطه أن يكون مما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه دون خلقه، استحال لذلك وصفُ الخلق بالعجز عنه على الحقيقة».[١٨٠] ولكن ذلك لا يعني أن الأشاعرة قد أثبتوا — وحتى حين اقتضى المذهب — «قدرةً» فاعلة للإنسان. فالحق أن «القدرة» — كشرط للمعجز — قد ارتبطت جوهريًّا ... لا بإفساح المجال للإنسان «فاعلًا» على الحقيقة، بل بإفساح المجال للإنسان «عاجزًا» على الحقيقة. إذ ارتبطت «القدرة» — كشرط للمعجز — لدى الأشاعرة بمجرد تصور «الإعجاز»، لا في عجز الخلق عن المعجز (وذلك ما يستحيل معه وصف الخلق بالعجز عنه على الحقيقة)، بل «في امتناع الخلق عن معارضة المعجز، والامتناع عن المعارضة، يعني وجود المعارضة ضرورة، والعجز مقترن بها».[١٨١] ولأنه لا معارضة إلا عن قدرة، فقد أثبت الأشاعرة «قدرة» ولكن «العجز» مقترن بها، وهنا يبدو الإنسان — ولا شك — «عاجزًا» على الحقيقة.

وهكذا تأدَّى الأشاعرة إلى «قدرة» هي و«العجز» بمثابة واحدة. فالحقُّ أنهم، وإن عجزوا عن تصور المعجزة في غياب «القدرة». فإنهم قد افترضوا قدرةً، سرعان ما غيَّبوها

[١٧٧] الجويني، الإرشاد، ص٣٠٧.

[١٧٨] الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص٩.

[١٧٩] المصدر السابق، ص٩–١٠.

[١٨٠] المصدر السابق، ص٩.

[١٨١] الجويني، الإرشاد، ص٣٠٧.

وأفنَوها من بعدُ. وعلى هذا، فإن ثمة «قدرة»، ولكنها قدرة محكومة بالإعدام، فإنها لا تُوجد (أو بالأحرى لا تُفترض) إلا لتُعدم وتزول؛ وذلك ليتأكَّد كون الإنسان «عاجزًا» على الأصالة، وكون الله منفردًا «بالقدرة» وحده. إنَّ القدرة، إذن، هي مجرَّد مقدمة للعجز؛[١٨٢] إذ بدا أنَّ العجز الحق لا يثبت إلا مع هذه القدرة الوهمية. وبعبارة أخرى، بدَا افتراض الإنسان قادرًا على المجاز مقدمة لإثبات عجزه على الحقيقة.

وإذا كان افتراض القدرة في الإنسان — كشرط للمعجزة — هو، برأي الأشاعرة، تجوُّز وتوسُّع، فإن في مجرد تسمية المعجزة «معجزة» تجوُّزًا أيضًا. إذ كما أن الله هو «القادر» وحده على الحقيقة، فإنه كذلك وحده «المعجِز» على الحقيقة؛ إذ هو فاعل العجز في غيره. ولذلك «فإن سمينا غيره مُعجِزًا، كما في فَلْق البحر، وإحياء الموتى، فذلك إنما هو بطريق التجوُّز والتوسُّع».[١٨٣] وهكذا يبدو العالم بأَسْره وجودًا من «المجاز» الخالص، ويبقى الوجود الإلهي هو «الحق» وحده؛ وأعني أن ظاهرية وهشاشة الوجود — غير الله — تتبدَّى في جميع عناصر النسق الأشعري.

وإذ تأدَّى بيان معنى المعجزة — على هذا النحو — إلى إظهار «عجز الإنسان»، كما سبق وتأدَّى بيان إمكانها إلى إظهار «عجز الطبيعة»، فإن «العجز» يبدو — تبعًا لذلك — هو الطابع الأصيل لكلٍّ من الوجودَين الإنساني والطبيعي، لدى الأشاعرة، وإن القدرة أو الفاعلية «في عالم الإنسان أو عالم الطبيعة» — حتى حين تقتضي الضرورةُ افتراضَها — لا تعدو كونها مجرَّد وَهْم طارئ، أو وجود مجازي يهدف إلى تكريس العجز «الإنساني أو الطبيعي» مطلقًا.

واللافت أنَّ التعريف الاصطلاحي للمعجزة يتكشَّف بدوره عن ذات الغياب الإنساني والطبيعي. ف «المعجزة — اصطلاحًا — هي ظهورُ أمرٍ خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول مَن يُتحدَّى به عن

[١٨٢] واللافت أن هذا التصور الأشعري «للقدرة» لا توجد إلا لتنعدم وتزول، يتوافق بنيويًّا مع إثبات الأشاعرة فاعلية في الطبيعة — للعَرَض — تتمثَّل أساسًا في إفنائه لنفسه — وبالتالي للجوهر — باستمرار. فبدا بذلك وكأنَّ الأثر الوحيد لأي قدرة أو فاعلية — في المجال الإنساني أو الطبيعي — هو الإفناء والإعدام فقط. فالقدرة في عالم الإنسان تئول إلى عجز، والفاعلية في عالم الطبيعة هي فاعلية إعدام فقط. انظر: ص٢٠ من هذا الفصل.

[١٨٣] الآمدي، غاية المرام، ص٣٣٣.

معارضة مثله».[184] وقد اتَّفق الأشاعرة — إلا الإسفرائيني[185] — على تعريف المعجزة بأنها «أمر» وذلك لتشمل «القول كالقرآن، والفعل كقلب العصا حيَّة، والترك كعدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم».[186] واشترطوا أن تكون بخلاف العادة «ليتميَّز بها المدِّعي عن غيره».[187] إذ إنَّ «المعتاد من الأفعال يشترك في دعواها الصادق والكاذب»[188] أو «ليخرج عنها السحر والشعبذة؛ فإنَّ كلًّا منهما معتاد وغرابته للجهل بأسبابه».[189] وقد قيَّدوها بدار التكليف؛ «لأنَّ ما يفعله الله تعالى يوم القيامة من أعلامها، على خلاف العادة، فليست بمعجزة لأحد»،[190] وكذلك شرطوا فيها إظهارَ صدقِ النبي «لجواز ظهور ما يخالف العادة على

[184] البغدادي، أصول الدين، ص١٧٠.

[185] فقد آثر الإسفرائيني تعريفَ المعجزة بأنها «فعل (لا أمر) يظهر على يدِ مدَّعي النبوة ... إلخ». انظر: الإسفرائيني، التبصير في الدين، ص١٠٤. ويبدو أن لفظ «فعل» الذي استخدمه الإسفرائيني لم يكن ضيِّقًا فحسب، بل لعلَّه — وهو الأهم — لا يتَّسق وبنية النسق الأشعري. ذلك أنه «إذا قال النبي: معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه، ففعل وعجزوا، فإنه مُعجِزٌ دالٌّ على صدقه، ولا فعل لله ثمة، فإنَّ عدم خلق القدرة على ذلك الوضع ليس فعلًا صادرًا عنه تعالى». انظر: السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٧. وإذن فإن عدم خلق القدرة يُعَد معجزة، ولكنه ليس فعلًا، والحق أن «عدم خلق القدرة» كان يمكن أن يكون فعلًا صادرًا عن الله تعالى، لو أنَّ الأصل في الوجود الإنساني كان «القدرة» لا العجز والنقص؛ أعني لو كانت القدرة بناءً يدخل في صميم تركيب الوجود الإنساني ذاته. إذ «القدرة» حينئذٍ تكون فاعلية مستقلة في الإنسان يتعذَّر تعطيلها أو تعجيزها إلا بفعل مستقل أيضًا من الله. أما والقدرة — أشعريًّا — تُعَد من لواحق الوجود الإنساني المخلوقة دائمًا بفعل من الله، فإن عدم خلقها — والحال كذلك — لن يكون «فعلًا» بل «توقُّفًا» عن الفعل. ومن هنا بات «الأشعري» مضطرًّا إلى تعريف المعجزة بأنها «أمر»، لا «فعل». فبدا وكأن الاستخدام الأشعري لكلمة «أمر» لا «فعل» في تعريف المعجزة، يرتبط جوهريًّا بمجمل التصور الأشعري للإلهي والإنساني. ومن هنا لم يكن تعريف الإسفرائيني للمعجزة بأنها «فعل» موفَّقًا، على طريقة الأشاعرة بالطبع.

[186] محمد نووي بن عمر الجاوي، شرح الدر الفريد، سبق ذكره، ص٤٦.

[187] الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٢٠٧. وكذا: الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، ص٢٠١.

[188] البغدادي، أصول الدين، ١٧٠.

[189] محمد نووي بن عمر الجاوي، شرح الدر الفريد، ص٤٦.

[190] البغدادي، أصول الدين، ١٧٠.

مدَّعي الإلهية فلا يكون دلالة على صدقه، كالذي يظهر على الدجَّال في آخر الزمان».[١٩١] وهكذا اجتهد الأشاعرة في جعل التعريف جامعًا لسائر ما يرَونه من عناصر المعجزة.

ومن الواضح أن التعريف الأشعري للمعجزة — اصطلاحًا — بأنها «أمر خارق للعادة» يستحيل تمامًا إلَّا في إطار تصور للطبيعة خلوًا من أي فاعلية أو قدرة على التقوم الذاتي، ومفتقرة لأي قوانين موضوعية ضرورية تُهيمن على حركتها. ومن هنا، فإن تصور الطبيعة «عجزًا ومواتًا» يُعَد مقدمة ضرورية لتصور المعجزة «أمرًا خارقًا للعادة». ومن ناحية أخرى، فإن الإشارة في التعريف إلى أن صدق النبي يكون من المعجزة، بل ويكون منها فقط،[١٩٢] ترتبط — لا شك — بتصور للإنسان خلوًا من العقل والحكمة. فالحقُّ أن تصوُّر صدق النبوة لا يتأتَّى إلا من المعجزة يمثل — رغم كونه انعكاسًا ضروريًّا لمجمل الرؤية الأشعرية للعالم — نتاجًا طبيعيًّا لإنكار الأشاعرة للتحسين والتقبيح عقلًا؛ وأعني إنكارهم أيَّ فاعلية عقلية في مجال المعرفة. وإذ يعني هذا الإنكار سلبَ الإنسان مصدر «اليقين الذاتي» وإبقاءه في احتياج دائم إلى دلائل خارجية يستمدُّ منها اليقين، فإن الأشاعرة قد مضَوا إلى «أن سلامة معجزته (النبي) عن المعارضة (هي فقط) دليل على صحته، وأما سلامة شرعه عن التخليط والنقض فيه فلا يدل على صحته».[١٩٣] ذلك أن «سلامة الشرع عن التخليط والنقض» يكون من مدارك العقول لا شك، والعقول — عند الأشاعرة — أعجز من أن تُدرك بمفردها أيَّ شيء. ولو كان الأشاعرة — كالمعتزلة وغيرهم — يعتقدون في تحسين العقل وتقبيحه لانتهَوا إلى أنه «لا يحتاج النبي في الحجة على نبوته إلى أكثر من سلامة شرعه وما لا يأتي به من التناقض فيه»،[١٩٤] وذلك دون حجة أو معجزة. وبهذا يصبح مصدر اليقين «داخليًّا» يقتضيه العقل، لا «خارجيًّا» يقتضيه

---

[١٩١] المصدر السابق، ص١٧٠.

[١٩٢] فقد مضى الأشاعرة — وكان ذلك ضروريًّا — إلى أنه «ليس في المقدور نصبُ دليل على صدق النبي غير المعجزة». انظر: الجويني، الإرشاد، ص٣٣١. إذ النبوة — كسائر أفعال الله — فعلٌ على الجواز؛ أعنى يفتقر إلى أي ضرورة ذاتية تُوجب ظهوره، ناهيك عن تصديقه؛ ولذا فإنها تستمد بالضرورة دليل وجودها وتصديقها من فعل خارجي تمامًا هو المعجزة. وعلى هذا، فإنه «لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله، ولما بان الصادق من الكاذب في دعوى الرسالة». انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، سبق ذكره، ص١٦٦.

[١٩٣] البغدادي، أصول الدين، ص١٧٦.

[١٩٤] المصدر السابق، ص١٧٦.

«النقص». واللافت — على أي حال — أن تعريف المعجزة، اصطلاحًا، يتكشف — من حيث يشير إلى أن صدق النبوة لا يكون إلا بها — عن عجز عقل الإنسان، وغياب حكمته، تمامًا كما سبق وتكشف تعريفها لغة عن غياب قدرته.

واللافت أن المعتقد الأشعري في أنه «لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب في ادعاء الرسالة إلا الآيات المعجزة»،[195] لا يتكشف فقط عن تصور للإنسان «عاجزًا»، بل يتكشف أيضًا عن كون النبوة «ناقصة». إذ النبوة — بوصفها فعلًا على الجواز — لا تنضبط بذاتها، بل بفعل خارجي عنها هو المعجزة. ومن هنا يتأتَّى النقص فيها، فهي في حاجة إلى ما تكتمل وتتقوم به. والمعجزة، عند الأشاعرة، هي — كالنبوة — فعل على الجواز والإمكان، وبالتالي فإنها لا تنضبط أو تتقوم بذاتها. ولكنها — على عكس النبوة — يستحيل أن تنضبط بعلامة أو بفعل خارجي؛ أعني بمعجزة أخرى؛ لأن ذلك يستلزم تسلسلًا «لتلك الأفعال الخارجية» إلى غير نهاية. وهكذا ذهب الأشاعرة إلى أن المعجزة تنضبط ضمن شروط نظرية محدودة يتعين الإحاطة بها. وبالرغم من أنه كان يمكن — ابتداءً من هذه الشروط — ضبط المعجزة وتقويمها بما يتلاءم والوضع الإنساني — وأعني محاولة بناء منطق عقلي داخلي للمعجزة تحدث وتتطور في إطاره — فإن هذه الشروط — التي ظلت كالمعجزة خارجية تمامًا[196] — لم تتقوَّم إلا في إطار انسحاب شامل لما هو إنساني.

فإنَّ أول شروط المعجزة وأحكامها «أن تكون من أفعال الله سبحانه التي ينفرد بالقدرة عليها دون سائر خلقه».[197] وإذ بدا أن لفظة «فعل» لا تتَّسق — كما سبق أن أظهرنا عند تعريف المعجزة اصطلاحًا — وبنية النسق الأشعري، فإن بعض المصنفات الأشعرية قد أضافت إلى شرط «الفعل من الله» «ما يقوم مقامه من التروك، أو ما يجري

[195] الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص٣٨.

[196] ومن الحتم أن تكون كذلك، لأن لا شيء — لدى الأشاعرة — يتقوَّم بدْءًا من طبيعة ذاتية باطنية، بل لا بدَّ — دومًا — من مقوِّم خارجي، حتى ولو كان الأمر يتعلق بمجرد شرط نظري. فحينئذٍ يكون الشرط «مشروطًا» بطبيعة الوضع الإلهي.

[197] المصدر السابق، ص٤٥؛ وأيضًا: الجويني، الإرشاد، ص٣٠٨؛ والآمدي، غاية المرام، ٣٣٣؛ الإيجي، المواقف، ص٥٤٧.

مجرى فعله (أي الله) وإن لم يكن في نفسه فعلًا».[١٩٨] ذلك أن من المعجزات ما ليس فعلًا، بل انتفاء فعل، مثل ما إذا قال نبي «آيتي أن يُمتنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها، فذلك من الآيات الظاهرة، وليست هي فعلًا، بل انتفاء فعل».[١٩٩]

واللافت أن اشتراط الأشاعرة كون المعجزة فعلًا لله ينفرد به دون سائر خلقه، قد تبلور أساسًا في مواجهة إثبات المعتزلة قُدرًا فاعلة للعباد، ثم تأديهم من ذلك إلى «أن من معجزات الرسل ما يدخل جنسه تحت قُدر العباد».[٢٠٠] وبالرغم من أن المعتزلة قد قيدوا هذا الإطلاق بأنه «يتعذر عليهم (أي العباد) فعلُ الكثير منه (المعجزات) على الوجه الذي يفعله الله تبارك وتعالى، ويُصدق به رسله»،[٢٠١] فإن الأشاعرة لم يتهاونوا ألبتة في مواجهة المعتزلة؛ وذلك «لأجل أنه إن ما يدخل تحت قُدر العباد أو مثله، ربما عرضَت فيه الشُّبه وحصلت الشكوك للمكلفين في أنه مما يتم بحيلة من الحِيَل وسبب من الأسباب يكون للذي فعل ذلك الجنس الذي هو داخل تحت قُدر العباد ... وأيضًا فإنه متى جُوِّز أن يكون من المعجزات ما يدخل مثله تحت قُدر البشر أوجب ذلك الشك في الآيات «المعجزات» من وجه آخر على مذاهب القدرية «المعتزلة» خاصة. وذلك أنهم يزعمون أن من قدر على إيقاع الفعل على وجه قدر على إيقاعه على غيره من الوجوه، ووجب أيضًا أن يكون من ذلك الجنس على ما لا نهاية له، وألَّا تتخصص قدرته على إيقاعه على وجه دون وجه وبجزء منه دون أمثاله ... فإذا كان ذلك عندهم كذلك، وجب أن نكون الآن قادرين على نظم مثل القرآن في بلاغته وما هو أفصح وأوجز وأبلغ منه، وعلى الصعود إلى السماء، [لأننا قادرون على فعل جزء من «النظم»، وفعل جزء من الحركات في جهة العلو، والقدرة عندهم على جزء من الشيء قدرة على الشيء ومثله وخلافه].»[٢٠٢] «فنحن إذن قادرون على فعل الصعود إلى السماء، وإنما يتعذَّر ذلك علينا لفقد العلم بكيفية تأتِّي هذه الأفعال.

[١٩٨] البغدادي، أصول الدين، ص١٧١؛ والجويني، الإرشاد، ص٣٠٩؛ والسيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٧.

[١٩٩] الجويني، الإرشاد، ص٣٠٩.

[٢٠٠] الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص١٥.

[٢٠١] المصدر السابق، ص١٥.

[٢٠٢] ما بين القوسين مضطرب في النص تمامًا، ولذا كان لزامًا بناؤه — على هذا النحو — بما يتلاءم والمعنى في السياق.

ويجب أن نعتقد أنه لا يؤمن أن يكون تعذُّر صعودنا إلى السماء والمشي على الماء لفقد العلم بكيفية ترتيب الحركات واتصالها. وكذلك فلا يؤمن أن يكون نظم القرآن على هذا الحد من البلاغة إنما تأتَّى لموردِه لفضل علمه وتقدُّمه في البراعة واللسن ومعرفته بوجوه تصاريف الكلام ونظومه وأوزانه، وإن تعذر ذلك على غيره».[٢٠٣] وإذن، فإنَّ تجويز المعتزلة أن يكون من المعجزات ما يدخل مثله تحت قُدر البشر، يتأدَّى — برأي الأشاعرة — إلى تقويض المعجزة تمامًا.[٢٠٤] ومن هنا، فإنه «لم يجز — طبقًا للأشاعرة — أن يكون مما يدخل جنسه تحت قُدر العباد، «بل» يجب ألَّا يكون المعجز إلا ممَّا ينفرد الله عز وجل بالقدرة عليه دون سائر خلقه».[٢٠٥] وهكذا، فإن شرط الأشاعرة الأول في المعجزة قد انبثق في مواجهة تصوُّر للقدرة الإنسانية فاعلة في ميدان المعجزات. وبدحضه أي أثر لهذه القدرة، وتصوره المعجزة فعلًا ينفرد به الله دون سائر خلقه، بدا متسقًا تمامًا مع بنية نسق لا يرى في العالم إلا «إلهًا فاعلًا» في مواجهة «إنسان عاجز».

وقد شرط الأشاعرة أيضًا، في المعجزة «أن تكون خارقة للعادة»،[٢٠٦] وقد اتفقوا على أن مآل هذا الشرط تمييز مدعي النبوة عن غيره؛ «إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها البارُّ والفاجر، والصالح والطالح، ومدَّعي النبوة المحقُّ بها والمفتري بدعواه، لما أفاد ما يقدر معجزًا تمييزًا وتنصيصًا على الصادق».[٢٠٧] وإذن، فإن تمييز «الصدق» مشروط أبدًا بظهور «الخرق». وهذا يعني أنَّ الصدق أو «الحق» ليس صفةً قائمة في باطن الصادق، ويمكن للعقل أن يتبيَّنَها بنفسه، بل صفة قائمة في الخارج، وليس للعقل إلا أن يتلقاها من مصدر مفارق أو خارق. وتبعًا لذلك، فإن الصدق ليس «اكتشافًا»، بل «اكتسابًا».

---

[٢٠٣] المصدر السابق، ص١٧–١٨، ٢٠–٢٢.

[٢٠٤] وإن كان يبدو أن ما قصده المعتزلة حقًّا، هو «التفسير» لا التقويض، ولكن التفسير في إطار نسق مغاير يفسح المجال لفاعلية أوسع للقدرة الإنسانية. فقد بدَا للمعتزلة أنه يستحيل — مع إثباتهم قدرة فاعلة للعباد — تفسير المعجزة، كما فسرها الأشاعرة، بانعدام «الحكمة» وغياب «القدرة» من الإنسان. وبدا — متسقًا مع إثبات القدرة — قولهم إن المعجزة إنما تكون كذلك لفقد علم «يمكن تحصيله» أو فقد آلة «يمكن اكتسابها». فالمعجزة عندهم — وبلغة اسبينوزية — هي مجرد فعل نجهل أسبابَه وعِللَه.

[٢٠٥] الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص١٨–١٩.

[٢٠٦] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٧؛ الباقلاني، البيان، ص٤٥؛ الجويني، الإرشاد، ص٣٠٩؛ الآمدي، غاية المرام، ص٣٣٤.

[٢٠٧] الجويني، الإرشاد، ص٣٠٩.

والحقُّ أنَّ تصوُّر الصدق هكذا، يرتبط — في التحليل الأخير — بتصور الأشاعرة للتحسين والتقبيح «اكتسابًا» من الشرع، وليس «اكتشافًا» من العقل. ويبدو أنَّ هذا التصور قد تأدَّى بالأشاعرة إلى معضلة حقة، حين تعلَّق الأمر — خاصة — بإظهار صدق النبوة. فإن صدق النبوة لا يمكن اكتسابه من الشرع؛ إذ الشرع لم يثبت بعدُ. ومن حيث المبدأ، فإن هذا الصدق يستحيل اكتشافه بالعقل؛ إذ ليس للعقل — لدى الأشاعرة — إلا الكسب والتلقِّي فقط. كيف السبيل، إذن، إلى إظهار صدق النبوة، والصدق — طبقًا لنظرية الأشاعرة في التحسين والتقبيح — لا يثبت إلا من الله بشرع، وهذا الشرع — في حالة إظهار صدق النبوة — لم يثبت بعدُ؟! بدَا للأشاعرة أنه لا سبيل إلى ذلك إلا بفعل من الله؛ أعني أن إظهار صدق النبوة سيكون — هو الآخر — من الله، لكن «بفعل» لا «بشرع». وقد كان لزامًا أن يكون هذا الفعل «مخصوصًا» ليتميز به «مدعي النبوة المحق» عن «المفتري بدعواه». ومن هنا جاء اشتراط كونه «خارقًا للعادة»، واللافت — على أي حال — أن هذا الشرط ينبني على تصور للعقل الإنساني جوهره «التلقي والكسب» وليس «الفحص والكشف». ولو أن الأشاعرة أظهروا قدرًا من الثقة في العقل، لأدركوا — كما أدرك «ثمامة» من المعتزلة والإباضية وكثير من الخوارج والكرَّامية[٢٠٨] — أنه يمكن الحكم على صدق النبوة اعتمادًا على مضمونها فقط، دون خوارق العادات.

وقد بدَا للأشاعرة أن اشتراط خرق العادة في المعجزة مطلقًا؛ أعني دون تخصيص أو تقييد، يمكن أن يتأدَّى إلى ضرب من الاشتباه واللبس؛ ذلك أنَّه «ما من أمر من «الأفعال الخارقة» وغير الخارقة إلَّا وهو مقدور لله تعالى أن يُظهره على يدي من شاء من عباده على حسب إيثاره واختياره، وإنكار ذلك يجرُّ إلى التعجيز، وإبطال كون الفعل مقدورًا لله — تعالى — وهو مستحيل».[٢٠٩] وابتداءً من تصوُّر الله هكذا؛ إرادة وقدرة خالصتَين ومطلقتَين من كل تحديد، وخوفًا من الانجرار إلى تعجيزه، فإن الأشاعرة أو «أهل التحقيق لم يمنعوا من جواز إجراء مثل ذلك «الخارق للعادة» على مَن ليس بنبي»،[٢١٠] بل وصاروا — فعلًا — إلى «جواز انخراق العادات في حق الأولياء».[٢١١] وإذن، فإن «خرق العادة»

---

[٢٠٨] البغدادي، أصول الدين، ص١٧٥–١٧٦.

[٢٠٩] الآمدي، غاية المرام، ص٣٣٥.

[٢١٠] المصدر السابق، ص٣٣٥.

[٢١١] الجويني، الإرشاد، ص٣١٦.

ليس مختصًّا بالمعجزة لا غير، بل «إن المعجزات والكرامات متساوية في كونها ناقضة للعادات».[٢١٢] وقد بدا للمعتزلة، خاصة — بل وبعض الأشاعرة كالإسفرائيني — أنَّ استواء المعجزة والكرامة في «الخرق» يمكن أن «يجرَّ إلى ظهور ما كان معجزة لنبي على يد ولي، وذلك يُفضي إلى تكذيب النبي المتحدي بآيته، القائل لمن تحدَّاه: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به. فلو جاز إتيان الولي بمثله، لتضمن ذلك نسبة الأنبياء إلى الافتراء».[٢١٣] ومن هنا فإنهم قد أنكروا كرامات الأولياء جملة، كي لا يكون من سبيل للقدح في دلالة المعجزة على النبوة. وبالرغم من السخرية القاسية[٢١٤] التي لاقاها المعتزلة جزاء هذا الإنكار، فإن الأشاعرة باتوا مضطرين — على الأقل — إلى «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، وكان ذلك بتأثير النقد المعتزلي لا شك.

وقد بان للأشاعرة الفرق بين المعجزات والكرامات في تقييد «الخارق للعادة» حين يختصُّ بالمعجزة، بشرط «أن يكون واقعًا مفعولًا عند تحدِّي الرسول، عليه السلام، بمثله وادعائه آية لنبوته وتقريعه بالعجز عنه من خالفه وكذَّبه».[٢١٥] وهكذا تأدَّى شرط «خرق العادة» إلى شرط أن تكون المعجزة «مقترنة بالتحدي»[٢١٦] فإنه لا يكفي في الفعل المعجز أن يكون، فقط خارقًا للعادة، بل لا بدَّ من التحدِّي؛ وأعني أن يدَّعيَه النبي آية يتحدَّى بها قومه. ومن هنا فإنه «لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت، فلا تكون الآية (رغم كونها خارقة) معجزة».[٢١٧] ذلك أن المعجز «ليس بمعجز لجنسه ونفسه وحدوثه، وإنما يصير معجزًا لما فيه من الاحتجاج والتحدي».[٢١٨] وهكذا، فإن لا شيء فاعل بذاته لدى الأشاعرة، وحتى فيما يتعلق بالمعجزة، فإن الإعجاز ليس قائمًا في ذات الفعل المعجز، بل مُستمدًّا أو مُكتملًا — لا فرق — من قرينة خارجية؛ وإذن فإنَّ عالمَ الأشاعرة خِلوٌ

---

[٢١٢] البغدادي، أصول الدين، ص١٧٤.

[٢١٣] الجويني، الإرشاد، ص٣١٧؛ وأيضًا: الآمدي، غاية المرام، ٣٣٤.

[٢١٤] بلغ الأمر بالبغدادي حدَّ التفكُّه بأن المعتزلة إنما أنكروا «الكرامة»، لا منعًا للقدح في دلالة المعجزة على النبوة كما قد يتبادر إلى الظن، ولكن «لأنهم لم يجدوا في أهل بدعتهم ذا كرامة، فأنكروا ما حُرموه بشؤم بدعتهم». انظر: البغدادي، أصول الدين، ص١٧٥.

[٢١٥] الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص٤٦.

[٢١٦] الآمدي، غاية المرام، ٣٣٤. وأيضًا: الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، ص٢٠٠.

[٢١٧] المكلاتي، لباب العقول، ص٣٥١، وأيضًا: الجويني، الإرشاد، ص٣١٣.

[٢١٨] الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص٤٨.

— على الدوام — من «الذاتية». ومن هنا «فإن المعجزة لا تدل لعينها (لذاتها)، وإنما تدل لتعلُّقها بدعوى النبي الرسالة، ونزولها منزلة التصديق بالقول ... ولا يتأتى ذلك دون التحدي».[٢١٩] والحق أن شرط «التحدي» في المعجزة ليس يعني شيئًا سوى اشتراط «وعي» البشر بعجزهم الدائم بإزاء الفعل المعجز، وهذا ما يؤكده إرداف الأشاعرة شرط «التحدي» بشرط «تعذر المعارضة»، وتبعًا لذلك، فإنه يبدو وكأن الأشاعرة قد انتقلوا من مجرد «وجود» العجز، كشرط للمعجزة، إلى اشتراط «الوعي» به أيضًا.

وإذ يعني «التحدي» طلب المعارضة — ولو بلا تصريح[٢٢٠] — فإنَّ الأشاعرة قد شرطوا في الفعل المعجز، «أن يتعذَّر على المُتحدى به فعل مثله في الجنس أو على الوجه الذي وقع التحدي عليه».[٢٢١] وقد كان ذلك لأن «الأمر إذا خرق العادة وادَّعاه النبي آية له، وأنه مخصوص به، وظهر مثله على الوجه الذي ظهر على يده على يد ساحر كذاب، ومَن ليس نبيًّا ولا مدَّعيًا لذلك، الْتبس الأمر ولم يكن ما ظهر على يده حجة في نبوته، إذ قد عُلم ظهوره على يد مَن ليس بنبي».[٢٢٢] وهكذا، فإنَّ إمكان معارضة «المعجز» بفعل مثله يؤدي إلى القدح في دلالة المعجزة على النبوة. ومن هنا شرطوا في «المعجز» تعذُّر المعارضة، بل وجعلوه «حقيقة الإعجاز».[٢٢٣] واللافت أن جعل «حقيقة الإعجاز» في تعذر معارضة

---

[٢١٩] الجويني، الإرشاد، ص٣١٩.

[٢٢٠] فبالرغم من أن ثمة نصوصًا قرآنية عدة، تُصرِّح بطلب معارضة المعجزة تصريحًا — كقوله تعالى: قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ (هود: ١٣)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (يونس: ٣٨) — فإن الأشاعرة قد مضَوا إلى أنه «لا يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة، بل يكفي قرائن الأحوال؛ مثل أن يقال لمدَّعي النبوة: إن كنت نبيًّا فأظهر معجزًا، ففعل». انظر: السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٨. ويبدو أن عدم اشتراط الأشاعرة للتصريح، يرتبط بتصورهم لذلك التصريح بالتحدي وطلب المعارضة، يفترض قدرة في العباد على ذلك، وهي قدرة لا وجود لها — على مذهبهم — أبدًا. يؤكد ذلك أنهم — مع عدم اشتراط التصريح بطلب المعارضة، «الذي يفترض قدرة عليها لا شك» — قد اشترطوا الإقرار — صراحةً — بتعذر المعارضة، «وهو القائم على عدم القدرة أصلًا». ويبدو — تبعًا لذلك — أن الله تعالى، بطلبه معارضة معجزته تصريحًا، كان أكثر رحمة بعباده وتفهمًا لهم من الأشاعرة.

[٢٢١] البغدادي، أصول الدين، ص١٧١.

[٢٢٢] الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص٤٧.

[٢٢٣] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٧.

المعجز،[٢٢٤] إنما يؤكد على أن «الإعجاز» يتقوم «سلبًا»، لا «إيجابًا»؛ إذ «الإعجاز» — تبعًا لذلك — يتأتَّى، لا من فاعلية ذات المعجز، بل من «عدم» فاعلية مَن يتحدَّاهم المعجز. والحقُّ أنَّ «فاعلية السلب» هذه؛ وأعني تلك الفاعلية التي تتحقق «سلبًا»، من خلال حذف وإعدام فاعلية «الآخر»، وليس «إيجابًا» من خلال حضور إيجابي لفاعلية «الذات» — مع حضور الآخر فاعلًا أيضًا — تُعَد ملمحًا من الملامح الأساسية للنسق الأشعري.[٢٢٥]

---

[٢٢٤] وقد بدَت «حقيقة الإعجاز» تلك في خطرٍ جمٍّ حين تمسَّك البعض بأنه: «لا يمكن أن تكون دلالة المعجز على صدق النبوة مشروطة بعدم أو «تعذر» المعارضة، لوجوه: الأول: أنه إما أن يكفيَ في كون المعجز معجزًا: عدم المعارضة في الحال، أو المعتبر عدم المعارضة أبدًا، أو المعتبر عدم المعارضة في مرتبة متوسطة بين المرتبتَين المذكورتَين. والأقسام الثلاثة باطلة. أما «عدم المعارضة في الحال»، فإنه لا يكفي في كون الفعل معجزًا. فكم من إنسان يأتي بعمل، فلا يقدر الحاضرون، في الحال، على معارضته مع أنه لا يكون ذلك الفعل معجزًا بالاتفاق. وأما القسم الثاني: وهو أن يكون الشرط في كونه معجزًا عدم المعارضة «أبدًا»، فهذا الشرط مجهول؛ فمَن ذا الذي يمكنه أن يعلم أن أحدًا من الواردين بعده إلى قيام القيامة، لا يمكنه الإتيان بهذه المعارضة؟ وإذا صار هذا الشرط مجهولًا، صار المشروط مجهولًا أيضًا. فوجب أن تصير المعجزات بأسرها مجهولة. وأما القسم الثالث: وهو المرتبة المتوسطة بين المرتبتين المذكورتين، فنقول: إن تلك المراتب المتوسطة كثيرة متفاوتة. وليس اعتبار بعضها أولى من اعتبار البواقي، فكان اشتراط الواحدة منها وإلغاء البواقي محضَ التحكيم، وهو باطل، فثبت أن اشتراط عدم المعارضة ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة، وثبت أنها بأَسْرها أقسام باطلة، فكان القول باعتبار عدم المعارضة باطلًا. والوجه الثاني في فساد هذا القسم: أن المعتبر عدم المعارضة؛ إما من الحاضرين فقط، أو من جميع أهل الدنيا، أو المعتبر مرتبة متوسطة. وإبطال هذه الثلاثة بمثل الكلام الذي ذكرناه في الوجه المتقدم معلوم». انظر: الرازي، النبوات، ص١٢٩–١٣٠. وهكذا فإن شرط «تعذر المعارضة» موضع شك، زماني ومكاني.

[٢٢٥] واللافت أن بناء «فاعلية السلب» هذه، يرتبط — جوهريًّا — بعجز الأشاعرة عن تصور «الله» كامل «الوجود والفاعلية»، إلا في عالم من النقص التام والسلوب المحضة. فقد تأدَّى الأشاعرة إلى تأسيس — ما يمكن تسميته — «ناسوت السلب» — في مواجهة «لاهوت السلب» عند المعتزلة — و«فيزيقا السلب»؛ وأعني بهما تصوُّرَ كلٍّ من «الإنسان والطبيعة» جملةً من السلوب المحضة؛ إذ هما كيانان هشان، يخلوان تمامًا من أيِّ فاعلية أو تأثير، ولا يتميزان أبدًا بأيِّ خاصية إيجابية. وقد كان ذلك لما بدَا لهم من أن قدرة الله وفاعليته الحقة تتأتَّى، فقط من هذا السلب، أي من سلب فاعلية الإنسان والطبيعة. وليس من شك أن ظلًّا من الخطر يُخيم، مع هذا الفهم، على قدرة الله وفاعليته الحقة، حيث إن قدرته وفاعليته لا يتأتيان — تبعًا لذلك — من حضور إيجابي ذاتي، بل يتأتَّى حضورهما، فقط من غياب قدرة وفاعلية «الآخر»؛ إنسان وطبيعة. وهكذا ينتفي الحضور الإيجابي الذاتي لفاعلية الله وقدرته. ويبقى الدرس الأهم

وإذ بدا للأشاعرة أن المعجزة قد تتعلَّق «بالتكذيب»[٢٢٦] أيضًا، وليس بالتصديق فقط، فإنهم قد شرطوا في المعجزة — حين تتعلق بالتصديق بالطبع — «ألَّا تظهر مكذِّبة للنبي؛ مثل أن يدَّعيَ مُدَّعي النبوة، فيقول: آيةُ صِدقي أن يُنطق الله يدي؛ فإذا أنطقها الله تعالى بتكذيبه وقالت: اعلموا أن هذا مفترٍ فاحذروه، فلا يكون ذلك آية»؛[٢٢٧] وذلك «لأن المكذب هو نفس الخارق».[٢٢٨] وأما «لو قال: معجزتي أن أُحييَ هذا الميت، فأحياه، فكذبه، ففيه احتمال»،[٢٢٩] فإن أكثر الأشاعرة قد صاروا إلى أن «الصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزًا؛ لأن المعجز (هو) إحياؤه، وهو غير مكذب له، إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه. وهو بعد الإحياء مختارٌ في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلَّق به دعوى … وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزًا إنما هو إذا عاش بعد الإحياء زمانًا واستمر على التكذيب»،[٢٣٠] وأما «الباقلاني»، فهو الأشعري الوحيد الذي مضى إلى أن «هذه آية مكذبة لا تدل»،[٢٣١] وإن كان إنكار «الباقلاني» كونه معجزًا يبدو هنا مطلقًا، حسب «الجويني»، فإنَّ ثمَّة مَن رأى أن «الباقلاني» قد قيَّد إنكار الإعجاز — في المثال الآنف — بشرط حين أظهر أنه «لو خرَّ ميتًا في الحال، بطل الإعجاز لأنه كان أُحيي للتكذيب».[٢٣٢] ويبدو أن إنكار «الباقلاني» — مطلقًا أو مقيدًا — لم يمنع الأشاعرة من التأدي إلى أن «الميت إذا حَيِيَ وكذَّب، فتكذيبه ليس بخارق للعادة. وللنبي أن يقول: إنما الآية إحياؤه، وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة[٢٣٣] … وأنه لا فرق بين استمرار الحياة

قائمًا في أن مَن أضاع قدرة الإنسان وفاعليته، وكذا الطبيعة، فقد أضاع، في النهاية، الحضور الإيجابي الذاتي لقدرة الله وفاعليته الحقة.

[٢٢٦] البغدادي، أصول الدين، ص١٧٢، وبالرغم من غرابة هذه الفكرة، فإنها تبدو منطقيةً تمامًا في إطار نسق لا مكان فيه لفاعلية عقلية البتة. ذلك أنه حيث لا عقل هناك، فإنه ليس التصديق فقط، يكون في حاجة إلى علامة أو برهان خارجي، بل والتكذيب أيضًا.

[٢٢٧] الجويني، الإرشاد، ص٣١٥.

[٢٢٨] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٨.

[٢٢٩] المصدر السابق، ص٥٤٨.

[٢٣٠] المصدر السابق، ص٥٤٨.

[٢٣١] الجويني، الإرشاد، ص٣١٥.

[٢٣٢] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٨.

[٢٣٣] الجويني، الإرشاد، ص٣١٥.

مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار الإنساني في الصورتين»،[٢٣٤] وذلك بخلاف تكذيب اليد أو الضب أو الخالي من الوعي والاختيار عمومًا.

وبعيدًا عن اختلاف الأشاعرة حول شروط معجزة «التكذيب»، فإنه يبقى أن ثمة اتفاقًا حول إمكان معجزة التكذيب. ومن هنا كان شرط تميُّز معجزة التصديق عنها. ذلك أن اشتراط «ألَّا تظهر المعجزة مكذبة للنبي» ليس يعني أكثرَ من إمكان ظهور المعجزة مكذبة. واللافت — على أي حال — أن تصور «التكذيب» ممكن بمعجزة يقوم — كتصور «التصديق» لا يكون إلا بمعجزة — على ذات الثابت المتكرر في كل عناصر النسق الأشعري؛ وأعني به غياب الإنسان، قدرةً وحكمة أو عقلًا وفاعلية.

ولذات السبب؛ أعني إمكان المعجزة مكذبة،[٢٣٥] شرط الأشاعرة في المعجز «أن يكون موافقًا للدعوى»،[٢٣٦] بمعنى أن يكون ما ادَّعاه النبي معجزةً له، هو ما ظهر عليه فعلًا، حتى لا يقدحَ من دلالة المعجزة على التصديق. فإنه «لو قال «النبي»: معجزتي أن أُحييَ ميتًا، ففعل خارقًا آخر؛ كنتق الجبل مثلًا، لم يدلَّ على صدقه، لعدم تنزُّلِه منزلةَ تصديق الله إياه».[٢٣٧] ولكن يبدو أن الأشاعرة قد أدركوا أن هذا الشرط يتأدَّى إلى تقييد[٢٣٨] لا مبرر

---

[٢٣٤] السيد السند، شرح المواقف، ٥٤٨.

[٢٣٥] والحق أن ابن خلدون، وهو أشعري متأخر، يعترض بأن ذلك محال «عند الأشعرية؛ لأن صفة نفس المعجزة التصديق والهداية، فلو وقعت بخلاف ذلك، انقلب الدليل شبهة، والهداية ضلالة والتصديق كذبًا، واستحالت الحقائق وانقلبَت صفات النفس، وما يلزم من فرض وقوعه المحال لا يكون ممكنًا». انظر: ابن خلدون، المقدمة، نشرة: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، الطبعة الثالثة، الجزء الأول، ص٤٠٢. ولكن نظرة فاحصة تفضُّ الاعتراض الخلدوني تمامًا؛ ذلك أن ثمة فرقًا بين استحالة وقوع المعجزة على يد الكاذب، وهو ما كان يعنيه ابن خلدون، وبين إمكان وقوع معجزة التكذيب. فإذا كان يستحيل أشعريًّا — وهذا متنازع عليه — وقوع المعجزة على يد الكاذب «تلبيسًا» للعباد، فإنه لا يستحيل وقوع معجزة التكذيب «هداية» للعباد عن تصديق الكاذب، لا تلبيسًا لهم. وهكذا فإن ثمة فرقًا بين القول باستحالة وقوع المعجزة «تصديقًا» للكاذب، وبين القول بإمكان وقوعها تكذيبًا له. وإذن، فإن ما كان يعنيه ابن خلدون إنما هو استحالة أن تتعلق بالكاذب معجزة «تصديق»، لا معجزة تكذيب ... إذ تبقى تلك ممكنة.

[٢٣٦] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٨.

[٢٣٧] المصدر السابق، ص٥٤٨.

[٢٣٨] قد يتبادر إلى الذهن أن «التقييد» هنا، ينصرف إلى «النبي»، ولكن ذلك ليس بذي بال عند الأشاعرة؛ إذ الأهم أن هذا التقييد يطال فاعليةَ الذات الإلهية المطلقة؛ إذ تغدو الذات الإلهية — حسب هذا الشرط —

له؛ ولهذا فإنهم صاروا إلى «أنه لا يجب تعيينُ المعجز، بل يكفي أن يقول أنا آتٍ بخارق من الخوارق ولا يقدر أحدٌ على أن يأتيَ بواحد منها».[٢٣٩] فبدا بذلك وكأن الأشاعرة قد صاروا — حرصًا على الإفلات من خناق تقييد الذات الإلهية — إلى إلغاء مبرر الشرط — أو الشرط نفسه — على الحقيقة.

وقد شرط الأشاعرة أيضًا «ألَّا تتقدَّم المعجزة على الدعوى؛ فلو ظهرت آية أولًا وانقضت، فقال قائل: أنا نبي، والذي مضى كان معجزتي، فلا يُكترَث به؛ إذ لا تعلُّق لما انقضى بدعواه»،[٢٤٠] وكذا فإن «التصديق بـ «معجزة» قبل الدعوى لا يُعقل».[٢٤١] ذلك أن المعجزة قبل الدعوى لا تكون، أصلًا، معجزة. ولهذا فلو أن نبيًّا ادعى ما مضى معجزة له، فإنه «يُطالب به، أي بالإتيان بذلك الخارق (يلاحظ أنه لم يَقُل بتلك المعجزة) أو بغيره بعد الدعوى؛ فلو عجز كان كاذبًا قطعًا».[٢٤٢] إنه مُطالب بذلك لأن «الخارق» غير مقرون بدعوى نبوة، لا يكون «معجزة» أبدًا؛ فالمعجزة — كما سبق القول — لا تكون كذلك، لجنسها أو حدوثها، وإنما لما فيها من التحدي والاحتجاج والاقتران بالدعوى. وعلى هذا، فإنَّ ما ظهر من خوارق على الأنبياء، قبل دعواهم النبوة، مثل «كلام عيسى في المهد، وتساقُط الرطبِ الجَنِيِّ عليه من النخلة اليابسة، فإنهما معجزتان له، مع تقدُّمِهما على الدعوى، و«مثل» معجزات «النبي محمد» من شقِّ بطنِه، وغسل قلبه، وإظلال الغمامة، وتسليم الحَجَر والمَدَر عليه، فإنها كلها متقدِّمة على دعوى الرسالة ... تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات، إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز، والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء، فيجوز ظهورُها عليهم، وحينئذٍ تُسمَّى إرهاصًا؛ أي تأسيسًا للنبوة».[٢٤٣] وإذن، فإن ظهور الخارق، حتى على نبي صادق،

«ملزمة» بأن تُعلِم النبيَّ جنسَ معجزته ليدَّعيَها قبل أن تظهر، ثم إنها «ملزمة» — بعد ذلك — بألَّا تُبدلَها. وهكذا الشرط يتأدَّى — وإن حال دون القدح في دلالة المعجزة على التصديق — إلى القدح في جلال الذات الإلهية لا شك.

[٢٣٩] المصدر السابق، ص٥٤٨.

[٢٤٠] الجويني، الإرشاد، ص٣١٤. وأيضًا: المكلاتي، لباب العقول، ص٣٥٢.

[٢٤١] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٨.

[٢٤٢] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٨.

[٢٤٣] المصدر السابق، ٥٤٨.

لا يُعَد قبل دعواه النبوة معجزة له، بل إرهاصًا بنبوته، وعلى هذا فإن الاقتران بالدعوى من غير تقدُّم عليها يُعَد من أهم شروط «المعجزة». وإذ يقوم هذا الشرط على رباط صميمي لا ينفك بين الدعوى والمعجزة، فإنه يقضي على أية محاولة لقبول الدعوى بتأمل إنساني يستقل — ولو جزئيًّا — عن أي خارق سابق أو لاحق أيضًا.

وبالرغم من أن الأشاعرة قد أجازوا تأخُّرَ «المعجزة» عن الدعوى، وذلك مع التمييز بين ««المتأخر» بزمان يسير يُعتاد مثله، فإنه دالٌّ على الصدق»،[244] وبين «متأخر بزمان متطاول»، يدل على الصدق أيضًا، ولكن مع تباين وجه دلالته على ذلك؛[245] فإن ذلك لا يعني قبولًا لدعوى النبوة دون معجزة، ولو ستظهر بعد حين؛ ذلك أنهم قد قالوا بانتفاء التكليف حينئذٍ، فإنه «لا يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته من الزمان الواقع بين الإخبار «بالدعوى» وحصول الموعود به (أي المعجزة)؛ لأن شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزًا؛ وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به (أي المعجزة).»[246] وهكذا فإنه لا سبيل إلى التصديق أو المتابعة «بالعقل»، حتى مع انتظار لمعجزة ستقع حينًا ما. والحقُّ أنَّ هذا «الغياب» المطلق «للعقلانية» هو ما تتكشف عنه كافة شروط المعجزة، ممَّا يعني «حضورًا» قويًّا لبنية النسق الشاملة فيها. وإذ تُمثِّل جملة هذه الشروط شروطًا للتصديق، فإن بحثًا في كيفية دلالة المعجزة على «التصديق» يبدو الآن، ملحًّا.

دلالة المعجزة على الصدق

إن المعجزة علامة أو شهادة خارجية Extrinsic Testimony على الدعوى، وأعني أنها كيان قائم بذاته، منفصل تمامًا عن الدعوى، وليس جزءًا منها. وعلى هذا، فإن برهان الصدق يقوم من انفصال تام عن موضوعه (المراد إثبات صدقه)، وهذا يعني أنَّ إثبات الصدق هنا يبدو عمليةً صورية تمامًا، لأنه لا يتعلق البتة بطبيعة الدعوى أو موضوعها

[244] المصدر السابق، ٥٤٩.

[245] المصدر السابق، ٥٤٩.

[246] المصدر السابق، ٥٤٩.

ذاته،[٢٤٧] بل بالقائم منفصلًا عنها. ولأن برهانَ صدق الدعوى خارجيٌّ ومنفصلٌ عنها، فإن دلالته على صدقها، لا تتأكد — فيما يبدو — إلا بعون خارجي أيضًا. ولو أنَّ الأشاعرة علَّقوا صدقَ الدعوى — إلى جانب البرهان الخارجي — على برهان باطني[٢٤٨] أيضًا، لأمكنهم — دون شك — إدراكُ دلالته على صدقها عقلًا.

فاللافت أن دلالة المعجزة على صدق الدعوى «ليست دلالةً عقلية محضة»؛[٢٤٩] لأن الدلالة العقلية هي «دلالة يجد العقل «فيها» بين الدال والمدلول علاقةً ذاتية ينتقل لأجلها منه إليه».[٢٥٠] وهكذا ينطوي مفهوم «الدلالة العقلية» على ضرورة قيام «علاقة ذاتية» بين الدال والمدلول و«بسببها» ينتقل «العقل» من الأول إلى الثاني. فإن «دلالة الفعل على وجود الفاعل، ودلالة إحكامه وإتقانه على كونه عالمًا بها»[٢٥١] تستحيل تمامًا في غياب علاقة ذاتية ضرورية بين كلٍّ من الدالِّ والمدلول، بحيث «لا يُقَدر في العقل وقوعه (الدال) غير دالٍّ عليه (المدلول)».[٢٥٢] وإذ لا مكان في النسق الأشعري لـ «علاقة ذاتية»، لا يقدر معها «العقل» على تصور «الدال» غير دالٍّ على «المدلول»، فإنَّ الأشاعرة قد صاروا إلى امتناع هذه الدلالة العقلية. فالدلالة العقلية «ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها

---

[٢٤٧] إن الصدق، هنا، مشابهٌ تمامًا «للصدق الصوري» من القياس الأرسطي. فكما كان صدق «أرسطو» لا يتحقق بالنظر في مضمون القضايا المكونة للقياس، بل يتحقق باستيفاء جملة من الشروط الصورية المنطقية. وكذلك صدق «الأشاعرة» لا يتحقق بالنظر في مضمون دعوى النبوة، بل باستيفاء جملة من الشروط الخارجية، الصورية أيضًا. وبينما وجدت «صورية أرسطو» مَن يتجاوزها، فإن «صورية الأشاعرة» لم تزل، للآن، عصيةً على التجاوز.

[٢٤٨] والعجيب أن ذلك مما يتفق ومعجزة «الدين» الذي نافحوا عنه طويلًا؛ إذ الحقُّ أنه لا يمكن النظر إلى المعجزة الأساسية للنبي محمد ﷺ، في انفصال عن الطبيعة الباطنية لذات دعواه. وقد كان ذلك تطورًا في طبيعة المعجزة، من كونها «شهادة خارجية» إلى كونها «شهادة داخلية»، فرضه دون شك تطور وعي البشر ذاته؛ إذ تعكس مسيرة الوعي توجُّهًا من «الخارج» إلى «الداخل». ولكن القول بمعجزة لا تنفصل عن الطبيعة الباطنية لذات الدعوى، يعني أن ثمة دورًا «للعقل» في الكشف. وهذا ما يأباه النسق الأشعري. فبدا وكأن ثمة وقائعَ دينيةً أساسية، يمكن أن تتعارض — إلى حدٍّ ما — مع النسق الأشعري.

[٢٤٩] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٩.

[٢٥٠] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ح ٢، ص٣٨٦.

[٢٥١] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٩.

[٢٥٢] الجويني، الإرشاد، ص٣٢٤.

غير دالة عليها»،[٢٥٣] «أو أنها» «تتعلَّق بمدلول بعينه، ولا يقدر في العقل وقوعها غير دالة عليه».[٢٥٤] وهذا يعني أن «تحقُّق «الدال» يستلزم في نفس الأمر تحقُّقَ المدلول فيها مطلقًا».[٢٥٥] والحق أنه «ليس كذلك سبيل المعجزات»[٢٥٦] عند الأشاعرة. ذلك أن «خوارق العادات؛ كانفطار السموات، وانتشار الكواكب، وتدكدك الجبال يقع عند تصرُّم الدنيا وقيام الساعة، ولا إرسال في ذلك الوقت، وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدِّعي النبوة».[٢٥٧] ... «وكذلك فإن انقلاب العصا حيَّة، لو وقع بديًّا (أي ابتداء) من فعل الله عزَّ وجلَّ من غير دعوى نبي، لَمَا كان دالًّا على صدق مدَّعٍ».[٢٥٨] وهكذا، فإنه يمكن أن يتحقَّق الدالُّ (المعجزة) دون أن يستلزم تحقق المدلول (الدعوى). وتبعًا لذلك «فقد خرجت المعجزات عن مضاهات دلالات العقول».[٢٥٩]

ومن ناحية أخرى، فإنَّ دلالة المعجزة على صدق دعوى النبوة «ليست دلالةً سمعية، لتوقُّفها على صدق النبي، فيدور»؛[٢٦٠] أي: إن الأشاعرة قد منعوا «الدلالة السمعية» لأنها تؤدي إلى الدور المنطقي. إذ الدلالة حينئذٍ تتوقف على صدق النبي، ولكن صدق النبي نفسه يتوقف، أصلًا، على تلك الدلالة. وهكذا يكون الأشاعرة قد أنكروا أن تكون دلالة «المعجزة» على الصدق، دلالة «باطنية» تتقوم بالعقل، أو حتى دلالة «خارجية» تتقوم بالسمع.

وإذ يستحيل فعلًا — وبمقتضى النسق الأشعري — أن تكون دلالة المعجزة على الصدق دلالة «باطنية»، فإنه يستحيل بذات القدر — وبمقتضى النسق أيضًا[٢٦١] — ألَّا

---

[٢٥٣] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٩.

[٢٥٤] الجويني، الإرشاد، ص٣٢٤.

[٢٥٥] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢، ص٣٨٧.

[٢٥٦] الجويني: الإرشاد، ص٣٢٤.

[٢٥٧] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٤٩–٥٥٠.

[٢٥٨] الجويني، الإرشاد، ص٣٢٤.

[٢٥٩] المصدر السابق، ص٣٢٤.

[٢٦٠] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٥٠.

[٢٦١] ذلك أن البنية الإطلاقية للنسق، قد فرضَت أن يكون أدنى تقوُّم فيه «اكتسابًا» من الخارج، وليس تقوُّمًا ذاتيًّا باطنيًّا.

تكونَ دلالة المعجزة على الصدق دلالة «خارجية». والحق أن دلالة المعجزة على الصدق كانت عند الأشاعرة دلالة «خارجية» بالفعل، ولكنها لا تتقوم من السمع (حيث الدور المنطقي)، بل من علم بالصدق يخلقه «الله» فينا عقب ظهور المعجزة، فإنه «عند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه (أي النبي) بطريق جرى «العادة»، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة».[٢٦٢] وعلى هذا، فإن دلالة المعجزة على الصدق هي دلالة خارجية، ولكنها ليست سمعية، بل بالأحرى «دلالة عادية»، من مصطلح «العادة» الأشعري، بمعنى أن دلالتها على الصدق تكون من «إجراء الله تعالى «عادته» بخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة».[٢٦٣] وهكذا فإن دلالة المعجزة على الصدق، كسائر ما عداها، فعل «من الله أيضًا».[٢٦٤]

وكما بدا للأشاعرة أن ردَّ دلالة صدق المعجزة على الدعوى إلى «السمع»، يتأدَّى إلى «مأزق» الدور المنطقي، فإنه يبدو أيضًا، أن ردَّهم دلالة صدقها إلى «عادة» الله بخلق العلم بالصدق عقب ظهورها، يتأدى إلى «مأزق» تجويز عدم دلالتها على الصدق. ذلك أن كون اقتران ظهور المعجزة بالصدق يكون بمجرى «العادة»، وكون هذه «العادة» جائزة الانخراق، على مذهب الأشاعرة، يؤدي إلى أنه «يجوز إخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق».[٢٦٥] وهذا «التجويز» يتأدَّى إلى أنه «يجوز إظهاره (أي المعجزة) على يد الكاذب حينئذٍ»، فإنه لا يمنع هذا «الجواز» إلا استحالة خرق العادة من المعجزة، وخرق العادة «عامة» ممكن عند الأشاعرة. ومن هنا فإنه يجوز — بمقتضى النسق الأشعري — إظهارُ المعجزة على يد الكاذب؛ «إذ لا محذور سوى خرق العادة في المعجزة، والمفروض أنه جائز».[٢٦٦] وهكذا فإن ردَّ الأشاعرة دلالة صدق المعجزة على الدعوى إلى «إجراء الله عادته

---

[٢٦٢] التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص١٦٦.

[٢٦٣] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٥٠، وأيضًا: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، ص٩٧٧.

[٢٦٤] وليس ذلك بغريب على الأشاعرة الذين صاروا إلى «أن العلم بصحة نبوة النبي فرعُ العلم بصحة المعجزة الدالة على صدقِه في دعواه، «وذلك» إذا لم يضطرَّنا الله تعالى إلى العلم بصدقه (النبي) …» انظر: البغدادي، أصول الدين، ص١٧٨. فبدا ذلك وكأنه ليس العلم بدلالة المعجزة على الصدق هو ما يضطرُّنا الله إليه فقط؛ ذلك أنه لو لم تكن ثمة معجزة بالمرة، لاضطرَّنا الله أيضًا إلى العلم بصدق الدعوى دونها، والمهم أن لا مدخلَ «للعقل» البتة في التصديق بدعوى النبوة، سواء كانت بمعجزة أو بغير معجزة.

[٢٦٥] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ح ١، ص٩٧٧.

[٢٦٦] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٥٠.

بخلق العلم بالصدق عقيبه» يتأدَّى إلى شناعة تفوق شناعةَ الدور المنطقي، وهي تجويز ظهور المعجزة على يد الكاذب. وإن صار الأشاعرة إلى أن ذلك «وإن كان ممكنًا عقلًا، فمعلومٌ انتفاؤه (عادة)»،[٢٦٧] فإن تلك «العادة» مما يجوز — على مذهبهم — إخراجها أيضًا. وهكذا يبقى جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب قائمًا لا يتزعزع. وليس يُجدي هنا قول الأشاعرة بأنه «يستحيل وقوع المعجزة على حسب دعوى الكاذب؛ لأنها تتضمن تصديقًا، والمستحيل خارجٌ عن قبيل المقدورات».[٢٦٨] إذ يبقى هذا القول مرسلًا؛ أعني لا يقتضيه مجمل النسق، بل — أو لعله — يتعارض معه.

وإذ جوبه الأشاعرة بهذه الشناعة القاسية، فإنهم قد اضطروا إلى التماس دلالة صدق المعجزة على دعوى النبوة من ضرب من «الإيمان» السابق على الدعوى بأن ثمة إلهًا مطلقَ القدرة، وكذا من الاعتقاد بإمكان النبوة. وبعبارة أصرح التمس الأشاعرة دلالة صدق المعجزة من الإيمان قبل «دعوى النبوة»، بما جاءت «النبوة» أصلًا لنؤمن به. فبدا وكأنهم قد ارتدوا إلى «الدور المنطقي» الذي سبق ومنعوه. فطبقًا للأشاعرة «المعجزة، إنما تدل في حق مَن يعتقد الرب قادرًا يفعل ما يشاء، فيقول النبي في مخاطبة مَن سبق اعتقاده للإلهية: قد علمتم أن ابتعاث النبي غير منكر عقلًا، وأنا رسول الله إليكم. وآية صدقي أنكم تعلمون تفرُّدَ الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتى، وتعلمون أن الله عالمٌ بسرِّنا وعلانيَّتِنا، وما نُخفيه من سرائرنا ونُبديه من ظواهرنا، وإنما أنا رسول الله إليكم، فإن كنت صادقًا فاقلب يا رب هذه الخشبة حية تسعى، فإذا انقلبت كما قال، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى، فحينئذٍ يعلمون على الضرورة أنَّ الربَّ تعالى قصد بإبداع ما أبدع تصديقه».[٢٦٩] وبصرف النظر عن أن أولئك الذين يعنيهم النبيُّ «بخطابه» ليسوا، في الأساس أولئك العالمون بإله متفرد القدرة والعلم؛ بل — بالأحرى — مَن يجهلونه، فإن هذا التصور — وهو الأهم — يتأدَّى إلى إظهار «عقم» المعجزة؛ ذلك أن مَن يعتقدونه من «الله» هكذا، ويعتقدون — فوق ذلك — من أن ابتعاث النبي غيرُ منكر عقلًا، ليسوا في حاجة، أصلًا، إلى معجزة حتى يؤمنوا بصدق دعوى النبوة. وهكذا يكون الأشاعرة قد تأدوا إلى إظهار عقم المعجزة، لا دلالتها على الصدق. والحق أن نسقًا كهذا، غاب

[٢٦٧] المصدر السابق، ص٥٥٠.

[٢٦٨] الجويني، الإرشاد، ص٣٢٧.

[٢٦٩] الجويني، الإرشاد، ص٣٢٩؛ وأيضًا: المكلاتي، لباب العقول، ص٣٥٤.

عن «العقل» ليس أمامه إلا حصد التناقضات. ولو كان «العقل» حاضرًا هناك، كشريك للمعجزة، لا فاعل أصلي، لأمكن أن يُفلت الأشاعرة من أنه «لا دليل على صدق النبي غير المعجزة»،[٢٧٠] إلى أن ثمة دلائلَ أخرى، يتكشفها «العقل» في طبيعة النبوة، من حيث تتبدَّى خاصة، كشكل من أشكال «الوعي» يقتضيه «الواقع» في «مرحلة» ما، ولأمكن أن يُفلتوا بالتالي من كل صور التناقض التي فرضها غياب «الإنسان» من النسق، أولًا وأخيرًا.

ويبقى، على أي حال، أنَّ «النبوة» من حيث هي «قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده أرسلناك وبعثناك، وبلِّغ عنَّا» هي «إمكان نظري»، وأن «المعجزة» من حيث هي «فعل خارق للعادة يُظهره الله تصديقًا للنبي» هي كذلك، «إمكان نظري». والحق أن تصورهما «إمكان نظري» ليس غايةً في ذاته عند الأشاعرة، بل مجرد توطئة لإثباتهما (تحقق فعلي).

النبوة والمعجزة ... من «الإمكان النظري» إلى «التحقق الفعلي».

إنَّ الانتقال بالنبوة والمعجزة من «الإمكان النظري» إلى «التحقق الفعلي» يمثل انتقالًا من «العام» إلى «الخاص». ذلك أنه بينما يتعلق «الإمكان» بإظهار إمكان النبوة «عامة» في مواجهة المخالف على العموم، فإن «التحقق» يتعلق بإثبات نبوة «خاصة» في مواجهة مخالف بعينه. وهنا يبدو وكأنَّ الأشاعرة قد أدركوا أنه لا بدَّ من سبق «منطقي» للعام على الخاص. وليس ذلك يتعارض مع حقيقة أنَّ هذا «السبق المنطقي» للعام على الخاص، يأتي — في الإدراك الأشعري — تاليًا «للسبق الفعلي» للخاص على العام. فالحقُّ أنه لو لم تكن ثمة نبوة خاصة متحققة «فعلًا»، لما كان الأشاعرة قد صاروا، أبدًا، إلى تأسيس إمكان النبوة عمومًا. وإذن، فإن «الخاص» هو الذي يؤسِّس «العام»، «فعليًّا»، وذلك رغم أنه يستحيل العكس «منطقيًّا». ويبقى، إذن، أنه لا تناقض بين القول بأنه لولا نبوة محمد ﷺ — (أي الخاص) — لما أثبت الأشاعرة النبوةَ عمومًا (أي العام)، وبين كونهم أقاموا نبوةَ محمد نفسها (أي الخاص)، على إثبات النبوة عمومًا (أي العام)، على أنَّ المهم — على أي حال — أن نُدرك أنَّ «العام»، هنا، ليس هو «الغاية»؛ بل «الخاص» هو الغاية والمبدأ والمنتهى أيضًا. فالحق أن إثبات نبوة محمد ﷺ هو «غاية» البحث الأشعري في النبوة بأَسْره.

---

[٢٧٠] المصدر السابق، ص٣٣١.

وأما أن ثمة انتقالًا — في النبوة — من «الإمكان» إلى «التحقق»، فإن ثمة، في مكة، من زمن ما مَن «ادَّعى النبوة، وظهرت المعجزة على يده، وكلُّ مَن كان كذلك كان رسولًا حقًّا».[٢٧١] فأما أنه «ادعى النبوة»، فقد أجمع الأشاعرة على أن ذلك «معلوم»؛ وإن كان ثمة مَن رآه معلومًا «بالتواتر»،[٢٧٢] وثمة مَن مضَى إلى «أن العلم بظهور النبي، ﷺ، بمكة والمدينة ودعوته إلى نفسه واقع من جهة «الاضطرار».»[٢٧٣] ولكن «الاضطرار» هنا، حتى ولو كان «لا يمكن جحده، ولا الارتياب به»،[٢٧٤] ليس يعني شيئًا أكثر من «التواتر»، ولكنه من نوع ذلك «الخبر المتواتر «الذي هو» طريق العلم الضروري ... «والذي به» علمنا البلدان التي لم ندخلها، وعرفنا الملوك و«الأنبياء» والقرون الذين كانوا قبلنا، وبه يعرف الإنسان والدَيه اللذَين هو منسوب إليهما».[٢٧٥] وإذن، فإن «الاضطرار» هنا، ليس أبدًا اضطرارًا «عقليًّا»؛ إذ يستحيل ذلك على مقتضى النسق الأشعري. وعلى أي حال، فإن ادعاء النبي محمد ﷺ للنبوة معلومٌ تمامًا، سواء من طريق التواتر أو الاضطرار. ولو أن أحدًا تطرَّق إلى الشك من ذلك «لجحد الضرورة (ليست عقلية)، ولسقطت مكالمته».[٢٧٦]

وأما أنه «أظهر المعجزة»، فإن ذلك أيضًا «معلوم» بإجماع الأشاعرة، وإن كان طريق العلم بذلك يتباين بحسب نوع المعجزة. «فأما العلم بظهور القرآن على يده ومجيئه من جهته، وأنه تحدَّى العرب أن يُؤتَى بمثله، فواقع لنا، ولكلِّ مَن خالفنا «اضطرارًا».»[٢٧٧] «وأما سبيل العلم بكلام الذراع، وتسبيح الحصى، وحنين الجذع، وجعْل قليل الطعام كثيرًا، وانشقاق القمر، وأشباه ذلك من أعلامه، عليه السلام، فهو النظر والاستدلال، لا الاضطرار».[٢٧٨] فقد بدا للأشاعرة أنه بينما كان «ثبوت القرآن، وظهوره عليه، وعجز

---

[٢٧١] الرازي، معالم أصول الدين، سبق ذكره، ص٩١، وانظر للرازي أيضًا: المحصل، ص٢٠٨.

[٢٧٢] التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص١٦٨؛ وكذا: الرازي، معالم أصول الدين، ص٩١؛ والمحصل، ص٢٠٨؛ وكذا: السيد السند، شرح المواقف، ص٥٥٧؛ وكذا: الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، ص٢٠٥.

[٢٧٣] الباقلاني، التمهيد، ص١٣٣.

[٢٧٤] المصدر السابق، ١٣٣.

[٢٧٥] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣١٢.

[٢٧٦] الباقلاني، التمهيد، ص١٣٣.

[٢٧٧] المصدر السابق، ص١٣٣.

[٢٧٨] المصدر السابق، ص١٣٤.

العرب والعجم عن المعارضة بمثله، معلومًا «بالتواتر» الموجب للعلم «الضروري»»،[٢٧٩] فإنه «لا نزاع في أنها (أي المعجزات غير القرآن) لم تُنقل إلينا نقلًا متواترًا «يوجب العلم الضروري»، بل إنما نُقلت على سبيل رواية الآحاد، ورواية الآحاد لا تُفيد العلم».[٢٨٠] وإذ بدا للبعض أن عدم إفادة أخبار هذه المعجزات للعلم، يمثِّل — من طرف خفي — إنكارًا لهذه المعجزات ذاتها،[٢٨١] فإنهم قد صاروا إلى أن سبيل العلم بهذه المعجزات، هو «الخبر المستفيض المتوسط بين التواتر والآحاد، فإنه «يشارك» التواتر في إيجابه للعلم والعمل، و«يفارقه» من حيث إن العلم الواقع عنه يكون علمًا مكتسبًا «نظريًّا»، والعلم الواقع عن التواتر يكون «ضروريًّا» غير مكتسب».[٢٨٢] وإذن، فإن معجزات النبي، غير القرآن، إنما تُفيد «علمًا» ... ولكنه علم «نظري»، مكتسب من «النظر» في الخبر وروايته وقرائن الأحوال، في حين أن خبر القرآن ومعجزته بلغَا حدًّا من «التواتر» يوجب العلم

[٢٧٩] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣١٣-٣١٤.

[٢٨٠] الرازي، المحصل، ص٢٠٨.

[٢٨١] والحق أن ثمة ضربًا من «القلق» يتلبَّس موقف الأشاعرة من هذه المعجزات، غير القرآن؛ وأعني أن ليس من موقف أشعري ثابت. حقًّا إن كثيرين منهم؛ كالجويني، والغزالي، والنسفي، والإيجي، قد وقفوا عند القول بأن هذه المعجزات، وإن كانت لا تُفيد العلم، «آحادًا»، فإن «جملتها بالغة مبلغ التواتر «بحيث» لا يستريب فيها مسلم أصلًا». انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٠٢. ولكن ثمة، أيضًا — كالمكلاتي — مَن اكتفى بالقرآن معجزة للنبي ﷺ، وسكت تمامًا عن هذا النوع من المعجزات. وثمة، على النقيض — كالبغدادي في «أصول الدين» ص١٨٢ — مَن أخذ بالخبر وتقبَّل «الرواية» عن هذه المعجزات، دون اعتبار لسبيل «العلم» وكيفية «الدراية». وثمة — كالباقلاني — مَن نافح بلا هوادة عن هذه المعجزات في التمهيد، ص١٣٤–١٤٠، ولكن بدَّد رصيد دفاعه، وهو في معرض «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، حين صار إلى أن «الإعجاز في نظم القرآن وبلاغته أبلغ من بابه وأعلى من سائر المعجزات غيره، [ورغم أنه كان يعني معجزات غيره من الأنبياء، إلا أنها توافق معجزاته غير القرآن]؛ وذلك لأجل اعتقاد البراهمة وكثير من الناس أن ما يظهر من ذلك، إنما يتم بحِيَل ومخاريق، وأسباب يتوصل بها إلى التمويه في ذلك ... فكل هذا يمكن أن تعرض فيه الشبهات، وبلاغة القرآن لا يمكن أن تعرض فيه شبهة.» انظر: الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص٢٦-٢٧. وللرازي كذلك قولٌ في هذه المعجزات، يورث من «الشك» بأكثر ممَّا يؤدي إلى «اليقين»، مفاده: «أنه نُقل عنه معجزات كثيرة، وكل واحد منها، وإن كان مرويًّا بطريق الأحاد، إلا أنه لا بدَّ وأن يكون قد صح بعضها.» انظر الرازي، معالم أصول الدين، ص٩٢.

[٢٨٢] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣١٣.

«بالاضطرار». واللافت، على أي حال، أن إظهار النبي للمعجزة، معلومٌ بالإجماع، سواء من طريق الاضطرار أو من طريق النظر والاستدلال. وبهذا — لا غيره — أي بتواتر ادِّعاء النبوة وإظهار المعجزة، تواترًا موجبًا للعلم الضروري، أثبت الأشاعرة تحقُّقَ نبوة محمد ﷺ فعليًّا، في مواجهة المخالفين، وكانوا من أصحاب النبوات السابقة خاصة، حيث تم إفحام المخالفين — ممن لا نبوة لهم — في معرض إثبات النبوة «عمومًا» بوصفها إمكانًا نظريًّا.

وبينما بدا للأشاعرة أنَّ العلم بتحقق نبوة محمد ﷺ ومعجزته، على هذا النحو، من نوع الضرورات، و«لا حجاج في درء الضرورات»،[٢٨٣] فإن ثمة من حاجَّ في الضرورات،[٢٨٤] وأنكر نبوة محمد ﷺ والمعجزات، وهما: «طائفتان، تمسَّكت إحداهما بالمصير إلى منع النسخ، وتمسكت الأخرى بالمماراة في آياته ومعجزاته».[٢٨٥] فأما «مَن أنكر رسالته، لاعتقاده إحالة نسخ الشرائع وتبدُّل الذرائع، كبعض «اليهود»، «فإن» منهم مَن أحال ذلك عقلًا ... ومنهم مَن أحاله سمعًا[٢٨٦] ... «وأما» مَن أنكر رسالته بمجرد القدح في معجزاته، والطعن في آياته، «فهُم» النصارى، وغيرهم من المعترفين بجواز نسخ الشرائع وبعثة الرسل».[٢٨٧] وقد أدرك الأشاعرة أنهم مضطرون — تبعًا لذلك — إلى الخوض في تجويز النسخ، وبيان معجزة النبي وطبيعتها؛ أي الخوص في مباحث نظرية خالصة، فبدا وكأنهم قد تحولوا، بذلك، من إثبات نبوة محمد ﷺ، «واقعة فعلية» — حسب التاريخ المتواتر — إلى إثباتها «واقعة نظرية»، أعني حسب النظر أيضًا.

---

[٢٨٣] الجويني، الإرشاد، ص٣٤٥.

[٢٨٤] وهكذا «ضرورات» الأشاعرة، عرضة للحجاج أبدًا؛ ربما لأنها تتأسس تأسيسًا «نقليًّا»، لا «عقليًّا».

[٢٨٥] المكلاتي، لباب العقول، ص٣٥٨؛ وأيضًا: الجويني، الإرشاد، ص٣٣٨.

[٢٨٦] رغم أن «الآمدي» قد نسب كلًّا من الرأيَين لفرقة بعينها من اليهود، فالاستحالة عقلًا، عنده، من رأي «الشمعنية»، والاستحالة سمعًا من رأى «العنانية»، إلا أننا قد آثرنا إغفالَ هذا التعيين. ذلك أن «الباقلاني» — وهو أشعريٌّ دقيق — قد صار إلى النقيض تمامًا من «الآمدي»؛ فنسب القول بالاستحالة عقلًا إلى «العنانية»، والقول بالاستحالة سمعًا إلى «الشمعنية». انظر: الباقلاني، التمهيد، ص١٦٠. وبالرغم من أن ثمة قرائنَ عند الشهرستاني (الملل والنحل، ج٢، ص٢٠)، والقاضي عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة، ص٥٨٠) خاصة على أن «الآمدي» هو الأدنى إلى الصواب، فإن الإغفال — وهو ما صار إليه معظم الأشاعرة فعلًا — ليس بذي بال في الأمر.

[٢٨٧] الآمدي، غاية المرام، ص٣٤١.

فقد بدا للأشاعرة أنه لا يمكن إثبات النسخ — في مواجهة منكريه — اعتمادًا على مجرد العلم بتواتر نقله؛ ولو كان من نوع التواتر الموجب للعلم الضروري. إذ تبقى الضرورة، هنا، غيرَ عصيَّة على الجحد؛ لأنها لا تتأسس عقليًّا. وعلى هذا فإن بحثهم في «النَّسخ» يتعلق، أولًا، بإثباته «ممكنًا نظريًّا»، لا «واقعًا فعليًّا»؛ وأعني تأسيس «النسخ» على تصور نظري لضرب من «الاقتضاء الإلهي»، يبدو — طبقًا لهم — عصيًّا على أي نكران، وحيث كان بالمقدور تأسيس «النسخ» — وهو الأرسخ — على نوع من الضرورة العقلية أو التاريخية، أو — بالأحرى — على ضرب من «الاقتضاء الإنساني»، فإن ردَّ الأشاعرة «للنسخ» إلى «الاقتضاء الإلهي» يتكشف عن حضور قوي لبنية تأبى إلا أن تنتظم عناصر نسقهم بأسرها.

وقد خاض الأشاعرة في النسخ، بذكر حقيقته ابتداءً؛ وذلك لإدراكهم أن مقصدهم في إبطال ما انتحله الخصم لا يتبين إلا بذكر حقيقة النسخ. و«النسخ في اللغة لفظ مشترك؛ فربما تَرِد والمراد بها الإزالة والتمحيق ... وقد يُطلق النسخ ولا يراد به حقيقة الإزالة، ولكن يراد به النقل، وذلك نحو قولهم: نسخ فلان كتابًا».[٢٨٨] وإذ تبدو دلالة معناه الأول؛ أي الإزالة — وهو «أظهر معانيه في اللغة»[٢٨٩] — واضحة جلية، فإنَّ دلالة المعنى الثاني؛ أي النقل، تبقى في حاجة إلى إجلاء. فالنسخ، على معنى النقل، ينطوي على دلالة «الحفظ والإبقاء»؛ ذلك أن مَن ينسخ «كتابًا» أو «أثرًا» إنما يهدف إلى حفظه وإبقائه، لا مَحْقه وإفنائه. وهكذا فإن لفظ «النسخ» ينطوي — بحسب اللغة — على دلالتَين متناقضتَين تمامًا، أولاهما «المحق والإفناء»، والثانية هي «الحفظ والإبقاء». وبالرغم من أنه كان يمكن — بدءًا من هاتين الدلالتين المتناقضتين — تطوير تصور نظري، أو اصطلاحي للنسخ، ذي طبيعة جدلية؛ وأعني تصوره تأليفًا ينطوي في ذاته على «السلب والإيجاب» أو الإفناء والإبقاء في وحدة خلاقة، لا يكون «نسخ شريعة» فيها، إفناءً مطلقًا لها، بل إفناءً يُبقي منها على أكثر عناصرها حياةً. ولكن الأشاعرة — فيما يبدو — قد أخفقوا في بلوغ هذا التصور.[٢٩٠] ذلك أنهم عجزوا عن تصور النسخ — في المصطلح — إفناءً وإبقاءً، في ذات

---

[٢٨٨] المكلاتي، لباب العقول، ص٣٥٨.

[٢٨٩] المصدر السابق، ص٣٥٨.

[٢٩٠] وهنا يستحيل الاحتجاج بأنَّ المرء يسأل الأشاعرة أن يقفزوا فوق أسوار عصرهم. إذ الحق أن المرء لم يسأل الأشاعرة أكثر من الوفاء لحقيقتين؛ أولاهما «لغوية»، ولعلهم مسُّوها — ولو من بعيد —

الوقت، ولم يقدروا إلا على تصوُّره مَحْقًا وإفناءً، فقط. وذلك يرتبط — لا شك — بهيمنة «البنية»؛ حيث «الغياب الإنساني» أظهر «الاقتضاء الإلهي» — علة النسخ — متعلقًا «بذاته» فقط، دون أخذ لوضع «الآخر» التاريخي في الاعتبار. فبدا بذلك وكأن «النسخ» فعلٌ «صوري» ذو طبيعة واحدة، وليس فعلًا «متعينًا» مزدوج الدلالة.

فالنسخ — في المصطلح الأشعري — «هو الخطاب الدالُّ على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر، على وجهٍ لولاه لاستمرَّ الحكم المنسوخ. ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق، «رفع حكم بعد ثبوته».»[٢٩١] وهكذا لا بدَّ من حكم ثابت «يرفعه» حكم آخر، و«الرفع» هنا، رفع «صوري» محض — يُفني فقط ويُزيل — وليس رفعًا «هيجليًّا» يُفني ويُبقي في ذات الوقت. فإن «إبراهيم، ﷺ، مأمورٌ عندنا وعند أصحابنا «بالذبح» أولًا. ونُسخ ذلك عنه آخرًا، وعين المأمور به هو الذبح، ولم يكن أفعالًا تمتدُّ وتتعدد، حتى يُصرف «الأمر» إلى الشيء، والنسخ إلى غيره»؛[٢٩٢] ومتى انصرف النسخ هكذا «إلى عين المأمور به، كان رفعًا للحكم على التحقيق»؛[٢٩٣] أي محقًا وإفناءً فقط.

وعلى النقيض صار المعتزلة إلى «أنَّ حدَّ النسخ هو النص الدال على أن «مثل» الحكم الثابت بالنص المتقدم، زائلٌ على وجه لولاه لكان ثابتًا».[٢٩٤] ويُستفاد من هذا التعريف أن ثمة ضربين من الأحكام في الشريعة — أي شريعة — أولاهما: «أحكام ثابتة قطعيًّا»، لا ينصرف إليها النسخ فيما يبدو، والأخرى: هي «مثل الأحكام الثابتة»؛ أي أحكام تماثل الأحكام الثابتة، ولكنها ليست كذلك في الجوهر، وتلك هي التي ينصرف إليها النسخ فيما يبدو. وإذن، فإن النسخ في الشرائع لا ينصرف إلى «عين» أحكامها الثابتة، بل إلى «مثل» أحكامها الثابتة. وإذا كان النسخ عند المعتزلة، لا ينصرف — تبعًا لذلك — إلى عين الحكم

عند تعريف النسخ لغة. والثانية «دينية» كان يمكنهم التماسها في الجدل الديني بين الإسلام والديانات السابقة. هذا الجدل الذي يتكشف عن أن نسخ الإسلام لما سبق من أديان وشرائع، لم يعنِ أبدًا إفناءً مطلقًا؛ إذ — على العكس — أبقى الإسلام — تشريعيًّا وعقائديًّا — على كثير مما يستحق الحياة في الديانات السابقة. وثمة كذلك حقيقة «تاريخية» تتمثل في أن المعتزلة — وهم أبناء ذات العصر — بدا وكأنهم قد بلغوا هذا التصور.

[٢٩١] الجويني، الإرشاد، ص٣٣٩.

[٢٩٢] المصدر السابق، ص٣٤٠.

[٢٩٣] المصدر السابق، ص٣٤٠.

[٢٩٤] المكلاني، لباب العقول، ص٣٥٨.

الثابت، فإنه «لا يرفع حكمًا ثابتًا، وإنما يبيِّن انتهاءَ مدة شريعة».[٢٩٥] وهذا البيان لا يكون — بالطبع — بنفي عين أحكامها الثابتة، بل بنفي «مثل» أحكامها الثابتة. ومن هنا، فإن النسخ لا يكون «إفناءً» فقط، بل «إفناءً وإبقاءً» معًا. ولعل ذلك ما دفع الأشاعرة إلى القول بأن المعتزلة يردون النسخ إلى «تبيين معنى لفظ لم يُحط به أولًا، وتنزيل له (للنسخ) منزلةَ تخصيص صيغة عامة».[٢٩٦] فإن «تخصيص صيغة عامة»، مثلًا، لا يعني «إفناءً» مطلقًا لكل ما تنطوي عليه عامة، بل يعني، بالأحرى، «نفيًا» للثانوي وغير الجوهري فيها من جهة، و«حفظًا» للخاص والجوهري فيها من جهة أخرى. وليس من شكٍّ في أنه لا يمكن فهم هذا الطابع «الجدلي» للنسخ عند المعتزلة — المفارق تمامًا للطابع «الصوري» للنسخ عند الأشاعرة — بعيدًا عن الحضور «الإنساني» الفعال في البناء الاعتزالي للعلم.

وعلى أيِّ حال، فإنه سواء كان النسخ ذا طابع «صوري» ينصرف إلى عين الحكم الثابت، أو طابع «جدلي» ينصرف إلى مثل الحكم الثابت، وسواء كان «رفعًا للحكم الثابت على التحقيق» — أي مَحقًا وإفناءً فقط — أو كان «تخصيصًا لصيغة عامة» — أي إفناءً وإبقاءً معًا — فإن النسخ، بالإجماع، جائز، ولعله يكون واجبًا عند المعتزلة. فالنسخ ليس مما يستحيل لنفسه؛ لأن «كل ما يستحيل لذاته يعلم استحالته عند تصور ذاته، والنسخ ليس كذلك»؛[٢٩٧] إذ إن «تصويره (أو تصوره) ممكن، لا استحالةَ فيه».[٢٩٨] وكذلك

[٢٩٥] الجويني، الإرشاد، ص٣٣٩. واللافت أن ثمة من الأشاعرة مَن صار إلى القول بما يقول به المعتزلة، هنا، بالضبط. انظر: البغدادي، أصول الدين، ص٢٢٦. والحق أن هذا المصير إلى القول بما يقول المعتزلة، كان — على الدوام — حلًّا أشعريًّا ممكنًا، حين يُجابه الأشاعرة شناعة ملزمة أو نقيضة لا سبيل إلى دَحْضها. هكذا فعل البغدادي — وهو خصم المعتزلة الألدُّ — فيما يتعلق بالنسخ، وبالصفات الخبرية أيضًا. انظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج٢، ص١٠٢؛ وأيضًا فعل «الرازي»، حتى لقد بدا ممكنًا إخراجه من دائرة أهل السنة، ووضعه بين رجال الاعتزال؛ لأنه «يمضي أحيانًا مع المعتزلة إلى الحدِّ الذي يجعله لا يتورَّع عن أن يستخدم اعتراضاتهم ضد الأشعري وأصحابه في كثير من المسائل». انظر: فتح الله خليف، الإمام أبو منصور الماتريدي، مقال بمجلة عالم الفكر، مجلد ١١، عدد ١، الكويت ١٩٨٠م، ص٢٤٠. وهكذا كان الكثير من الأشاعرة يكفِّرون المعتزلة، ولا يتورعون عن الأكل على موائدهم.

[٢٩٦] الجويني، الإرشاد، ص٣٣٩.

[٢٩٧] المكلاتي، لباب العقول، ص٣٦١.

[٢٩٨] الجويني، الإرشاد، ص٣٤٠–٣٤١.

فإنه يستحيل صرفُ استحالته إلى غيره؛ أي إلى تأديه إلى مُحال إلهي مثلًا؛ «إذ ليس في تجويزه خروجُ صفة من صفات الإلهية عن حقيقتها؛ فإن الحكم ليس بصفة نفسية للفعل كما قدرناه، وليس في تقدير النسخ ما يُفضي إلى تغيُّر العلم والإرادة»؛[٢٩٩] أي ليس فيه ما يُفضي إلى «محال إلهي» كما تصوَّره منكرو النسخ عقلًا. فقد صار منكرو النسخ إلى أن «الدليل على إحالة النسخ من جهة العقل أنه يوجب البداء «والجهل على الله»؛ لأن الأمر بالشيء يقتضي كونه مصلحة، واعتقاد الآمر به كونه كذلك. والنهي عنه بعد الأمر به يدل على أنه قد بدا للآمر وانكشف له أن ما كان أمر به مفسدة، ليس بمصلحة، على ما توهمه. وذلك منتفٍ عن الله، جل ذكره».[٣٠٠] وإذن، فإن «النسخ مُحال؛ لأنه يدل على الجهل أو البداء، وكلاهما مُحالٌ على الله تعالى».[٣٠١] وبالرغم من أنه بدا للبعض من الأشاعرة — وكانوا في ذلك يأكلون على موائد المعتزلة ما يتعذَّر على مقتضى نَسقهم بَلْعُه — أنَّ الاحتكام إلى منطق المصلحة — مصلحة العباد — هو المخرج من المأزق؛ إذ «ربما حدثت مصلحةٌ لم تكن حاصلةً «من» قبل، فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات؛ كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت. فربما كانت المصلحة في وقت «هي» ثبوت الحكم، لاشتماله فيه على ما يجب رعايته، وفي وقت آخر ارتفاعه (أي الحكم) لاشتماله فيه على مصلحة أخرى حادثة بعد زوال الأولى، أو مرجوحيتها مقيسة إلى الثانية، فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل أو البداء».[٣٠٢] وإذ يبدو ذلك — من حيث يفسح المجال لدَور إنساني فاعل في النسخ — غير متصوَّر على مقتضى النسق الأشعري، فإن ثمة من الأشاعرة — وهم الأصلاء حقًّا — مَن صار إلى أنه «لا يجب رعاية المصلحة في الأحكام عندنا، فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة».[٣٠٣] وعند هؤلاء، يستحيل القول بالبداء، لا بدءًا من مصلحة العباد، بل بدءًا من أنَّ «علم الباري سبحانه متعلق

[٢٩٩] المصدر السابق، ص٣٤١.

[٣٠٠] الباقلاني، التمهيد، ص١٨٦.

[٣٠١] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٦٦.

[٣٠٢] المصدر السابق، ص٥٦٦.

[٣٠٣] المصدر السابق، ص٥٦٦.

بالمعلومات على ما هي عليه، ولا يتجدد له علمٌ لم يكن».[٣٠٤] وأما النسخ، فإنه لا يُعلل؛ إذ «إن الله تعالى يفعل ما يشاء، كيف يشاء، وعلى أي وجه شاء. وأن ذلك كله تصُّرف في مملكته لا يُسأل عمَّا يفعل، وهم يُسألون. فإذا تقرَّر ما قلناه ثبت جواز النسخ لا محالة».[٣٠٥] وهكذا عاد النسخ يجد تفسيره — أو بالأحرى عدم تفسيره — في دائرة إلهية مغلقة.

وأما الاحتجاج على منع النسخ عقلًا، بأنَّ «ما أوجبه الله تعالى، فقد أخبر عن كونه واجبًا؛ فلو حظره، وأخبر عنه كونه محظورًا، لانقلب الخبر الأول خُلفًا واقعًا على خلاف مُخبره، وذلك مستحيل»،[٣٠٦] فإن الأشاعرة يؤكدون على زيف هذا الاحتجاج، من حيث يتقوم على تصوُّر «للحكم» صفة «ذاتية» للفعل. وليس ذلك صحيحًا على أصولهم؛ إذ «الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا»،[٣٠٧] بل «الوجوب» — على أصلهم — مجردُ «خبر» عن الواجب. وعلى هذا، فإن «المعنى بكون الشيء واجبًا، أنه الذي قيل فيه «افعل»؛ فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء، فمعناه أنه أخبر عن الأمر به. فإذا نهى عنه، أخبر عن النهي عنه».[٣٠٨] وإذ يكون «الوجوب» — على هذا النحو — «خبرًا»، لا «صفة ذاتية» للفعل، فإن ذلك يعني «حيادية» الفعل، وبالتالي إمكانية «اكتسابه» أي حكم تعلق به «الخبر»، دون أن يعني الأمر انقلابًا في طبيعة الفعل أو تناقضًا. ومن هنا فإنه «ليس بين الإخبار عن الأمر به (بالفعل) تحقيقًا، وبين الإخبار عن النهي تناقض، ولا يتصف واحد من الخبرَين بالخروج عن كونه صدقًا حقًّا».[٣٠٩] إذ «الإخبار» هنا، لا يصدر عن «طبيعة ذاتية» للفعل — لا وجود لها عند الأشاعرة — بل عن «ذات» تفعل ما تشاء، كيف تشاء، وعلى أي وجه تشاء. وهكذا صار الأشاعرة إلى أن النسخ ليس مما يمتنع عقلًا، ابتداءً من

[٣٠٤] الجويني، الإرشاد، ص٣٤١.
[٣٠٥] المكلاتي، لباب العقول، ص٣٦٢.
[٣٠٦] الجويني، الإرشاد، ص٣٤٢؛ وأيضًا: المكلاتي، لباب العقول، ص٣٦٢.
[٣٠٧] المصدر السابق، ص٣٤٢؛ وأيضًا: المكلاتي، لباب العقول، ص٣٦٢.
[٣٠٨] المصدر السابق، ص٣٤٢؛ وأيضًا: المكلاتي، لباب العقول، ص٣٦٢.
[٣٠٩] المكلاتي، لباب العقول، ص٣٦٢.

«منع البداء» على الله أولًا، ثم إحالة «انقلاب الخبر»[٣١٠] ثانيًا. وقد صاروا بعد ذلك إلى أنه «إذا ثبت جواز النسخ عقلًا، فليس تمنع منه دلالة سمعية».[٣١١]

فإن ثمة مَن صار — وهم فرقة من اليهود — إلى أن النسخ لا يجوز سمعًا، وإن جاز عقلًا. وعند هؤلاء، أن الخبر الموجب لمنع نسخ شريعة موسى «هو ما نقله اليهود خلفًا عن سلف عمن شاهد موسى منهم، أنه قال: «إن هذه الشريعة مؤبدة عليكم، ولازمة لكم، ما دامت السموات والأرض، لا نسخ لها ولا تبديل».»[٣١٢] ولكن يبدو أن اليهود لم ينقلوا هذه الحجة خلفًا عن سلف عمن شاهد موسى، حقًّا، بل «تلقَّنوها من ابن الراوندي الملحد»،[٣١٣] حيث «لا يوجد نصٌّ هذا القول في أيٍّ من أسفار العهد العتيق».[٣١٤] ومع ذلك، فإنهم أصروا على القول بتأبيد شريعتهم، لأن القول «إنه تعالى بيَّن في شرع موسى — عليه السلام — أنه ثابت إلى الوقت الفلاني (أي إنكار التأبيد)، كان هذا من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله، فوجب أن ينقل ذلك التوقيت متواترًا؛ فالنقل المتواتر لا يجوز الإطباق على إخفائه، فكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عند مبعث عيسى، وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام، معلومًا بالضرورة للخلق، وأن يكون المنكر له منكرًا للتواتر، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد على دعواهما، فلما لم يكن الأمر كذلك، علمنا فساد هذا القول».[٣١٥] وإذ لا يجوز «التوقيت» — تبعًا لذلك — ليس إلا «التأبيد»؛ إذ «السكوت» عنهما معًا محالٌ كذلك.[٣١٦] ويلزم عن هذا «التأبيد»،

---

[٣١٠] ولعل الأصح «انقلاب طبيعة الفعل»؛ إذ الخبر «بالأمر» أولًا، ثم «النهي» عنه بعد ذلك، لا يمثِّل — على أصول الأشاعرة — انقلابًا في طبيعة الفعل الذاتية؛ لأنه ليس من طبيعة ذاتية للفعل البتة، ولكنه يمثِّل — لا شك — انقلابًا للخبر نفسه من «الأمر» إلى «النهي»، ليس له ما يُبرره. وإذ كان ممكنًا تفسير هذا الانقلاب أو التحول في الخبر، اعتمادًا على التحول من مصالح العباد، فإن الأشاعرة — الأصلاء حقًّا — قد تأدوا، بإصرارهم على الرؤية في حدود إلهية فقط، إلى انقلاب «للخبر» غير مبرر، وذلك إلا أن يكون مُبررًا بعلم من الله ومشيئة مطلقتَين، وهذا أصلهم حقًّا.

[٣١١] الجويني، الإرشاد، ص٣٤٢.

[٣١٢] الباقلاني، التمهيد، ص١٧٦.

[٣١٣] الجويني، الإرشاد، ص٣٤٣؛ وأيضًا: السيد السند، شرح المواقف، ٥٦٧.

[٣١٤] الباقلاني، التمهيد، هامش ٩، ص١٧٦.

[٣١٥] الرازي، المحصل، ص٢١٢.

[٣١٦] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٦٦؛ وأيضًا: الرازي، المحصل، ص٢١٢–٢١٣.

امتناع النسخ، لوجوه: ««أولًا»، فلأنه أخبر أن هذا الشرع ثابت أبدًا؛ فلو لم يبقَ ثابتًا أبدًا، كان كذبًا، وهو غير جائز على الله تعالى، وأما «ثانيًا» فلأنه لو جاز أن ينصَّ الله تعالى على أن شرع موسى — عليه السلام — ثابتٌ أبدًا، ثم أنه لا يبقى ثابتًا أبدًا، فلِمَ لا يجوز أن ينصَّ الله على شرع محمد عليه الصلاة والسلام أنه ثابت أبدًا، مع أنه لا يكون ثابتًا أبدًا؟! فيلزمكم تجويزُ نسخ شرعكم، وأما «ثالثًا» فلأنه لو جاز أن يُخبر الله عن التأبيد مع أن التأبيد لا يحصل، ارتفع الأمان عن كلامه ووعده ووعيده، وذلك باطل بالاتفاق».[٣١٧] وإذن، فالنسخ يمتنع سمعًا، من حيث يتأدى إلى كل هذه المحاولات القاسية.

وبالرغم من أنه كان بمقدور المتكلمين نفي المشكلة، من أساسها، اعتمادًا على أن نص «التأبيد»، الذي اعتمد عليه اليهود في أفكار النسخ، لم يَرِد في أيٍّ من أسفار العهد القديم، فإنه يبدو وكأنهم قد تقبلوا النص، وناقشوا فقط مدى حجيته على مرمى اليهود. وهكذا صار الأشاعرة إلى أنه، ولو صح نص التأبيد، «فلا مانع من أن يكون ذلك مشروطًا بعدم ظهور نبي آخر، ويكون هو المراد باللفظ، ومع تصور هذا الاحتمال، فلا يقين».[٣١٨] وإذن، فالمراد من نص التأبيد، لا التأبيد على الإطلاق، بل التأبيد فقط «ما لم يبعث الله نبيًّا تظهر الأعلام على يده يدعو إلى نسخها (الشريعة) وتبديلها».[٣١٩] وأما إن أصرَّت جماعة اليهود على أن مراد النص، لا هذا التأبيد المشروط، بل التأبيد على الإطلاق؛ إذ «اليهود قد نقلت — وهم اليوم أهل تواتر — عن مثلهم عمَّن شاهد موسى أنه أكَّد هذا النفي للنسخ، وقرنه بما يدل على أنه أراد عموم الأزمان على جميع الأحوال، إلى أن يرث الله الأرض ومَن عليها»،[٣٢٠] فإن الأشاعرة يصيرون إلى أن «مراد النص» هكذا، غير معلوم بالاضطرار؛ «لأننا قد سمعنا الخبر كما سمعتم، وعرفناه، كما عرفتم؛ فلو كان فيه من التوقيف والتأكيد «على التأبيد المطلق» ما وصفتم — وقد نقله أهل الحجة — لعلمنا ذلك ضرورة، كما علمنا وجود موسى ضرورة ... وفي رجوعنا إلى أنفسنا ووجودنا لها غير عالمة بذلك في جملة ولا في تفصيل — فضلًا عن أن تكون مضطرة — دليلٌ على كذبكم في هذه الدعوى».[٣٢١]

---

[٣١٧] الرازي، المحصل، ص٢١٢.

[٣١٨] الآمدي، غاية المرام، ص٣٥٨.

[٣١٩] الباقلاني، التمهيد، ص١٧٧.

[٣٢٠] المصدر السابق، ص١٧٧.

[٣٢١] المصدر السابق، ص١٧٨.

وإذ مضى اليهود إلى مزيد من الإصرار على أن مراد النص هو التأبيد المطلق، فقد بدا للأشاعرة أن لا سبيل لدحض ذلك، سوى إنكار «النص» بالكلية، فصاروا إلى أنَّ «ما يدلُّ على كذب هذه الدعوى أننا لا نعلم ضرورة أن موسى قال هذا القول جملة — أعني ما ادعوه عليه من قوله: «هذه الشريعة لازمة لكم، ما دامت السموات والأرض» — فضلًا عن أن نعلم مراده به؛ لأن العلم بمراده بالقول، إنما هو فرع للعلم بوجود القول. ونحن لا نعلم أنه قال هذا القول جملة، فكيف يُدَّعى علينا العلم بمراده فيه ضرورة».[٣٢٢] وهكذا صار الأشاعرة من قَبول النص مع تأويله، أو إنكار مراده فقط، إلى إنكار النص بالكلية. ذلك أن «النص» ومراده أيضًا يتعارضان مع «واقعة»[٣٢٣] ظهور عيسى ومحمد بالنبوة. ولا يستند الإنكار الأشعري «للنص» على «واقعة» ظهور نبوة لاحقة؛ أعني على النقد الخارجي، فقط، بل يقوم على ضرب من النقد الباطني أيضًا؛ ذلك «أن موسى عبرانيُّ اللسان، وأن ما نقلوه عنه ليس بصورة ما يُوردونه علينا من قولهم: إن الشريعة مؤبدة، وإنها لا نسخ لها، وإن العمل بها واجب ما دامت السموات والأرض، وأمثال ذلك. وإنما ينقلون كلام موسى ويترجمونه وينقلونه من لغة إلى لغة ويفسرونه ... والغلط والتحريف يدخل في النقل كثيرًا. وهكذا يتأدَّى النقد «الخارجي» و«الباطني» إلى إنكار نص التأبيد كلية، أو على الأقل إلى التشكيك في صحته إلى أقصى درجة».

وقد مضى الأشاعرة إلى أن «النص» المنقول «عن موسى، عليه السلام، في هذا الباب — فيما يرى أكثر اليهود ممن لا يعتمد البهت في المناظرة والمدافعة — هو أنه قال: «إن أطعتموني فيما أمرتكم به، ونهيتكم عنه ثبت ملككم، كما ثبتت السموات والأرض».[٣٢٤] وما ذكر النسخ، ولا أن الشريعة لا تُنسخ، ولا أنه لا نبي بعده ينسخها، ولا أنها مؤبدة عليكم، ولازمة لكم ما دامت السموات والأرض، ولا شيئًا من هذه الألفاظ، وكل ما يدعونه

---

[٣٢٢] المصدر السابق، ص١٧٩.

[٣٢٣] على الرغم من أن «الواقعة» هنا، هي مصدر الحكم على «النص» وتقويمه، إلا أنه يبدو وكأن الأشاعرة لم يُفيدوا من تلك القاعدة النقدية إلا في تقويم نصوص لا تخصهم. فإن ثمة ما يؤكد على أن تقويمهم «للقرآن» وفهمهم له، قد جاء خلوًا من أي اعتبار «لوقائع» يتعذر فهمُ النص بعيدًا عنها.

[٣٢٤] ورغم أن «نصًّا» بتلك الصيغة لا يوجد في العهد القديم. انظر: الباقلاني، التمهيد، هامش ١٦، ص١٨٠، إلا أن «مراد النص» — وهو الأهم — يلوح في أكثر من صيغة توراتية. انظر مثلًا: الخروج، ١٩: ٥؛ والتثنية، ٤: ١–٢.

من هذه الألفاظ أباطيل، ومقايلات للنصارى والمسلمين واستعارة لكلامهم وألفاظهم».[325] وهكذا يستحيل ما يزعمه اليهود — بنص «منكور» أولًا، أو نص «مقبول» بعد ذلك — من التأبيد وعدم جواز النسخ.

ويبدو أن الأشاعرة قد أدركوا عدم كفاية نقد النصوص وتأويلها، فقط، في إنكار التأبيد وعدم جواز النسخ. إذ لا يفيد ذلك في مواجهة مَن يؤمن «بالنص» دون اعتبار لشهادة «النقد». وهكذا صاروا إلى التماس ثبات النسخ من «واقعة» تُثبته على وجه القطع. وهذا ما أدركوه «في ثبوت نقل المسلمين القرآن وغيره من الأعلام، وثبوت الإعجاز فيما نقلوه عن نبيِّهم — بالأدلة التي ذكرناها، والنقل الذي يحج مثله — دليل على كذب مدَّعي توقيف موسى عليه السلام، على ما قلتم «أي على التأبيد ومنع النسخ»».[326] وقد بدا للأشاعرة أنه يستحيل درْءُ هذه الحجة؛ لأنهم «إن أنكروا شيئًا منه لزمهم في شرع موسى «ومعجزته» لزومًا لا يجدون عنه محيصًا، وإذا اعترفوا به لزمهم تكذيب مَن نقل إليهم من موسى عليه السلام قوله إني خاتم الأنبياء».[327] وإذن، فقد لاح وكأن ثبات «النسخ» لا ينفصل عن ثبات «المعجزة»، فمضى الأشاعرة إلى تثبيتها.

فأما أن النبيَّ محمدًا ﷺ قد أظهر معجزة تحدَّى بها، وأن مَن قصد تحدِّيَهم لم يقدروا على معارضته، فإن ذلك أجمع معلوم — عند الأشاعرة — بالاضطرار. فإن «إنكار ظهور القرآن على يده، واقترانه بدعوته، مما لا سبيل إليه، إلا في حق مَن رفع نقاب الحياء عن وجهه، وارتكب جحد الضرورة الحاصلة من أخبار التواتر بذلك؛ فإنه ما من عصر من الأعصار، ولا قطر من الأقطار، إلا والناس فيه بأسرهم مطبقون؛ الموافقون والمخالفون، على أن ذلك مما لم يظهر إلا على يده، ولا صدر إلا من جهته، واستقر ذلك في الأنفس، على نحو استقرار العلم بالملوك الماضية والأمم السالفة، والبلاد النائية، فمَن تفوَّه بإنكاره، فقد ظهرت مخازيه، وسقطَت مكالمته، وكان كمَن أنكر وجود مكة وبغداد ... ونحو ذلك».[328] وأما «التحدي» به، فإن «هذا أيضًا معلوم على الضرورة»،[329] من حيث

[325] الباقلاني، التمهيد، ص١٧٩–١٨٠.

[326] المصدر السابق، ص١٨٣.

[327] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٠٠.

[328] الآمدي، غاية المرام، ص٣٥٠.

[329] المكلاتي، لباب العقول، ص٣٦٥.

إنه قد «تواتر بحيث لم يبقَ فيه شبهة».[٣٣٠] ذلك «أنا نعلم أنه — ﷺ — تحدَّى العرب بأن تأتيَ بمثله في براعته وفصاحته وحسن تأليفه ونظمه وجزالته ورصانته وإيجازه واختصاره واشتمال اللفظ اليسير منه على المعاني الكثيرة. ودعاهم إلى ذلك وطالبهم به في أيام المواسم وغيرها مجتمعين ومتفرقين. وقال لهم في نص التلاوة: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨) يقول ممالئًا معينًا؛ وقال: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ (هود: ١٣)؛ وقال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٢) مبالغةً في تقريعهم بالعجز عنه، مع أن اللسان الذي نزل به لسانهم، ومع العلم بما هم عليه من عزة الأنفس، وعظم الأَنَفة وشدَّة الحمية والحرص على تكذيب الرسول».[٣٣١] وأما أنه — بعد إظهار المعجزة والتحدي بها — «لم يُعارض، فلأنه لو عورض لتواتر؛ لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله، سيما والخصوم أكثر عددًا من حصى البطحاء، وأحرص الناس على إشاعة ما يُبطل دعواه».[٣٣٢] فلا يمكن أن يكون قد عُورض، وسُكت عن نقله؛ «إذ السكوت عن مثل هذا والتواطؤ على تركه مما تقضي «العادة» الجارية بإحالته».[٣٣٣] وأما الاحتجاج بأنَّ خوف السيف هو المانع من إظهار المعارضة، فإنه غير جائز؛ إذ «الواجب بالنظر إلى العادات ومقتضى الطباع، هو النقل «والإظهار» لمثل ما هو من هذا القبيل، ولو على سبيل الإسرار، كما جرت به عادة الناس من التحدث بمساوئ ملوكهم وإظهار معايبهم وإن كان خوف السيف قائمًا في حقهم».[٣٣٤] وأخيرًا، فإنه لا يمكن ردُّ ترك المعارضة إلى الإهمال وعدم الاكتراث؛ إذ «العرب في تحاورها وتفاوضها، كانت تتشمَّر لمعارضة الركيك من الشعر والرصين المتين منه. وباضطرار نعلم أن القرآن في اعتقادهم لم ينحطَّ عن شعر لشاعر ونثر لناثر، حتى يحملَهم الازدراء به على الانكفاف عن معارضته».[٣٣٥] وإذن، فقد ثبتت المعجزة، والتحدي بها، والعجز عن معارضتها. وفي ثبوت ذلك، ثبوت صدق نبوة محمد

---

[٣٣٠] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٥٧؛ وأيضًا: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٠٠.

[٣٣١] الباقلاني، التمهيد، ص١٤١–١٤٢.

[٣٣٢] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٥٧.

[٣٣٣] الآمدي، غاية المرام، ص٣٥٢؛ وأيضًا: الجويني، الإرشاد، ص٣٤٧.

[٣٣٤] المصدر السابق، ص٣٥٣.

[٣٣٥] الجويني، الإرشاد، ص٣٤٨.

ﷺ وكذب من أنكرها. وإذ بدا للأشاعرة أنه «بمثل هذا الطريق» تثبت نبوات السابقين (موسى وعيسى) — وذلك من حيث يستند التصديق بها إلى مثل هذه المقدمات المشهورة التي «بعضها بالتواتر، وبعضها بجاري العادات»[٣٣٦] — فإنهم صاروا إلى أن القدح في مثل هذا الطريق، فيما يتعلق بنبوة محمد ﷺ، ينعكس على القادحين، في نبواتهم أيضًا. ومن هنا، فإنه يمكن للنصراني أو اليهودي إنكار الطريق الذي منه تثبت نبوة محمد ﷺ. إذ يمكن — آنئذٍ — أن يقابل بعيسى، «فينكر تحديه بالنبوة، أو استشهاده بإحياء الموتى، أو عدم المعارضة، أو يقال عورض ولم يظهر، وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف بأصل النبوات».[٣٣٧] وهكذا يتأدَّى إنكار نبوة محمد ﷺ، من أصحاب النبوات السابقة، إلى إنكار نبواتهم ذاتها. ولذا، فإنه لا وجه لإنكارها، استنادًا إلى منع النسخ «عقلًا أو سمعًا»، أو إنكار المعجزة والتحدي بها «تواترًا».

واللافت أن التحول الأشعري من «النسخ» إلى «المعجزة»، في تثبيت نبوة محمد إنما يتكشف بقوة عن هيمنة البنية الإطلاقية للنسق. فمن ناحية يتأكد المبدأ الأشعري في أن «لا دليل على صدق النبوة غير المعجزة»، على نحوٍ واقعيٍّ؛ وذلك في حين أن نبوة محمد ﷺ يمكن أن تتقوم واقعيًّا بما «أحدثت»، لا بما «أعجزت». ومن ناحية أخرى، يعني هذا التحول ذاته تحولًا من «الإنساني» — حيث «النسخ» يمكن أن يكون عنوانًا على مصلحة إنسانية تقتضيه — إلى «الإلهي» — حيث «المعجزة» لا تنكشف أبدًا إلا عن فاعلية إلهية فقط في مقابل غياب إنساني عام — ولعله يؤكد ذلك، أن الأشاعرة — حتى فيما يتعلق بهذه المعجزة — قد تعلقوا فقط بالصوري والثانوي، وتركوا الحقيقي والجوهري. ذلك أن «المعجز» من القرآن، يقوم في «اللغة» وأسلوب النظم، وليس في «المضمون» بما ينطوي عليه من شمول في الرؤية والفهم.[٣٣٨] فلربما بدا للأشاعرة — وهذا حق — أن تصوُّر

---

[٣٣٦] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٠١.

[٣٣٧] المصدر السابق، ص١٠١.

[٣٣٨] وبالرغم من أنه ليس غريبًا على أولئك الذي عاشوا في الصدر الأول للإسلام — ولم يرثوا عن أسلافهم إلا تراثًا من النظم والبلاغة — أن يُدركوا معجز القرآن، فيما قد علموه حقًّا؛ أعني في النظم والبلاغة، فإنه كان غريبًا حقًّا من أولئك الذين انطوى جهدهم النظري (أعني الأشاعرة) على تحليل أساسي لمضمون النص — لا مستقلًّا، بل من خلال قراءة نصوص أخرى — أن يقفوا عند مجرد معجزة «إطار القول» عاجزين عن تجاوزها إلى معجزة «المضمون والفعل».

المعجِز يقوم في «المضمون»، لا بد من أن يتكشف عن حضور إنساني يتعذَّر تصور المضمون دونه. وهذا ما يأباه النسق الأشعري مطلقًا.

وثمة — أخيرًا — بعضٌ من المسائل الفرعية، خاض فيها الأشاعرة؛ كعصمة الأنبياء، وتفضيلهم على الملائكة، والتفاضل فيما بينهم، وهي مسائل تتجلَّى، بدورها، عن «البنية» المهيمنة على النسق بأسره. فقد أجمع الأشاعرة على «عصمة الأنبياء عن الكبائر مطلقًا».[٣٣٩] وقد لا يكون من خلاف حول ذلك، «وإنما الخلاف في أن امتناعه (أي الكبائر) بدليل السمع أو العقل».[٣٤٠] فبينما صار المعتزلة إلى التماس مبرر هذه العصمة فيما هو «إنساني»؛ وذلك من حيث إن «صدور الكبائر عنهم عمدًا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب، وانحطاط رتبتهم في أعين الناس، فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم، ويلزم منه إفساد الخلائق وترك استصلاحهم، وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة»،[٣٤١] فإن الأشاعرة قد صاروا — كعهدهم دائمًا — إلى التماس مبرر هذه العصمة فيما هو «إلهي»، إذ يبدو العقل[٣٤٢] أعجز من أن يُمنطق العصمة ضمن شروط إنسانية. وعلى هذا، فإن «المحققين من الأشاعرة علموا أن ذلك مستفاد من السمع (أساسًا) والإجماع».[٣٤٣] وهكذا تتكشف العصمة عن بنية النسق؛ أعني عن حضور «الإلهي» مطلقًا، وغياب «الإنساني» تمامًا.[٣٤٤]

---

[٣٣٩] الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، ٢١٠؛ وأيضًا: السيد السند، شرح المواقف، ص٥٦٧.

[٣٤٠] مصلح الدين الكستلي، حاشية على شرح العقائد النسفية، سبق ذكره، ص١٧١.

[٣٤١] السيد السند، شرح المواقف، ص٥٦٧؛ وأيضًا: الكستلي، حاشية، ص١٧١.

[٣٤٢] وقد يقال إن ثمة من العصمة — عند الأشاعرة — ما يشهد به العقل أساسًا؛ وذلك كعصمة الأنبياء عن الكذب في دعوى الرسالة والتبليغ عن الله. انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص١٧٠؛ وأيضًا: السيد السند، شرح المواقف، ص٥٦٧. والحق أن نظرة أعمق تدرك — لا ريب — أنه ليس «العقل» الذي يشهد بذلك، بل هي المعجزة أساسًا؛ ذلك أن الصدق في دعوى الرسالة، والتبليغ عن الله، إنما يتأيد عند الأشاعرة لا من العقل، بل من المعجزة. وليس من شك في أن ما يشهد بالصدق، هو ما ينبغي — منطقيًّا — أن يشهد بالعصمة عن الكذب.

[٣٤٣] الكستلي، حاشية، ص١٧١.

[٣٤٤] وربما يُكرس ذلك تصور الأشاعرة لحقيقة العصمة؛ إذ النبي لا يكون معصومًا بقوة من ذاته؛ أعني بمجرد «العلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات، فيما يرى الحكماء»، بل بألَّا «يخلق الله فيه ذنبًا»، فإن ذلك هو «حقيقة العصمة على ما يقتضيه «أصلهم» من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء». انظر: السيد السند، شرح المواقف، ص٥٧٥.

وأما ما صار إليه الأشاعرة من «تفضيل الأنبياء على الملائكة»،[345] فإنه يُعَد نموذجًا مثاليًّا لضرب من الوعي الزائف الذي انتهى إليه — لا جدال — البناء الأشعري للعالم، غائبًا عن الإنسان، أو مُغيَّبًا عنه بالأحرى. وقد مضى الأشاعرة، كذلك، إلى «تفضيل نبينا على سائر الأنبياء»،[346] ويدل على ذلك النقل والعقل. فـ «أما النقل: فهو أنه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة، ثم قال لمحمد ﷺ: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾،[347] أمره أن يقتديَ بهم بأسرهم ... وإذا أتى ما أتَوا به من الخصال الحميدة، فقد اجتمع فيه ما كان متفرقًا فيهم، فيكون أفضل منهم. وأما العقل ... فهو أن انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد ﷺ أكمل من انتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء عليهم السلام، فوجب أن يكون محمد ﷺ أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام. والحق أن هذا الاحتجاج الأشعري يتكشف عن حسٍّ لا تاريخي ولا منطقي كذلك. فمن ناحية، لن يكون الأنبياء — حسب هذا الفهم — أكثر من مجرد حاملي صفات وخصال — لا حاملي رسالات اقتضاها الوضع التاريخي للبشر كما هي — لم توجد إلا لتجتمع في النبي الخاتم ليفضلَهم بها بعد ذلك. وذلك في حين يقتضي الفهم التاريخي إدراك أن: «كلَّ نبي يؤدي دَوره في مرحلة «ما»، والكل على مستوى واحد من الأداء من حيث الأمانة والصدق والتبليغ. «ومن هنا» فإنه لا يوجد تفاضل بين الأنبياء».[348] ومن ناحية أخرى، فإن كون نبوة محمد ﷺ هي نبوة الاكتمال، لا يتأدَّى بالضرورة، إلى أنها «الأفضل». إذ الاكتمال هنا ليس — كاكتمال المطلق — «مستغنيًا» عن عناصرَ سبقَته، بل إنه «محتاج» إليها، حتى إنه لا يُدرك دونها. فالحق أن نبوة محمد ﷺ في حاجة إلى ما سبقها من نبوات لتجدَ «مبررها». وبذات القدر، فإن ما سبقها من نبوات في حاجة إليها ليجد «غايته». وبالطبع فإنه يستحيل، منطقيًّا، في إطار هذا الاحتياج المتبادل تصوُّر أفضلية عنصر على الآخر، إضافةً إلى أن تصور «الأعلى» منطويًا على «الأدنى» يستحيل كذلك منطقيًّا في غياب تصور «للأدنى» منطويًا على «الأعلى». والحق أنه، ما كان الأشاعرة ليتأدوا إلى كلا المأزقين لولا أنهم أدركوا النبوة في «المطلق»، لا في «التاريخي»؛ أعني لولا أن النبوة — تبعًا للأشاعرة — تكون «اقتضاءً إلهيًّا» فقط، وليست «مطلبًا إنسانيًّا» أيضًا.

---

[345] الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار، ص٢١٢؛ وأيضًا: السيد السند، شرح المواقف، ص٥٧٦.

[346] البغدادي: أصول الدين، ص١٦٥.

[347] الرازي، أصول الدين، ص١٠٣–١٠٤.

[348] حسن حنفي، دراسات إسلامية، سبق ذكره، ص٢٨.

واللافت، على أيِّ حال، أنَّ النبوة — إمكانًا نظريًّا أو تحققًا فعليًّا — تتكشف عن ذات البنية المهيمنة على النسق الأشعري بأسره. فقد لاح — أولًا — أن ثمة بنية محددة، تتجلَّى — صراحةً أو ضمنًا — في كافة عناصر البحث الأشعري؛ حتى لقد انتظمت هذه العناصر — جميعًا — في نسق واحد. ومن هنا، فإن على مَن يحرمون «العلم» — علم الكلام — من الانتساب إلى الفلسفة الحقَّة استنادًا إلى لا نسقيته وتناثر مباحثه، أن يبحثوا عن نقائص أخرى يردون إليها هذا الحرمان. إذ الحق أنه يمكن — بل ينبغي — اعتبار «العلم» جزءًا من الفلسفة الحقَّة، استنادًا إلى هذه النسقية (Systematic) التي تُعَد — فيما يرى البعض — شرطًا لكل فلسفة حقة. وأما «الحدس» أو البنية التي تنتظم هذا النسق، فإنها تتكشف — عند الأشاعرة — عن أحادية الحضور الإلهي ومطلقيته من جهة، وغياب ما دونه تمامًا من جهة أخرى. فهي بنية تَعارُض واختلاف، وليس اختلافًا ووحدة في آنٍ معًا. فإنها تقوم على أنه لا يمكن تصور الله «إيجابيًّا» على الحقيقة، إلا في عالم يوصف على — الحقيقة — «بالسلبية» المطلقة، ولا بأس من أن يبدوَ — على المجاز — غير ذلك. ومع ذلك، فإن الطالع الحسن — فيما يبدو — تأدَّى غير مرة إلى أنه يستحيل، مع تصور العالم على هذه السلبية المطلقة، تصور الله إيجابيًّا على الحقيقة. فبدا وكأنَّ إيجابية الله تثبت — على الأكثر — بإيجابية العالم لا سلبيته. ولا ينبغي أن يُفهم من ذلك إخفاق البنية الأشعرية داخل حدود النسق الخاصة؛ فإن سلامة «البنية» ترتبط بقدرتها على تفسير معظم — إن لم يكن كل — العناصر المؤلِّفة للنسق من ناحية، وأيضًا بقدرتها على تكييف المتغايرات التي تبدو متعارضةً — داخل النسق — لأول وهلة، وهذا ما حققَته البنية الأشعرية بالفعل. وأما «النقد» فإنه ينصبُّ على «مضمون» البنية، وليس على مدى دلالتها أو تأديتها لوظيفتها داخل النسق.

وأخيرًا، فإن تصور «الفرق الإسلامية كانت أحزابًا سياسية تحتوي قوى اجتماعية تشكَّلت وفقًا لطبيعة الأوضاع الاقتصادية»،[٣٤٩] يتأدَّى إلى إمكانية تصوُّر «البنية»، لا كتجريد مطلق، أو كمبدأ مستقل عمَّا عداه مكتفٍ بنفسه، بل بوصفها تعبيرًا عن رؤية فرقة ما للعالم، مشروطة بوضعها التاريخي والاجتماعي. فالبنية — المعنية — ليست

[٣٤٩] كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص١٠، نقلًا عن محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، سبق ذكره، ص٦٧.

نظامًا شكليًّا، منغلقًا على ذاته، ولا يتَّصل بأيِّ شيء خارجه، بل نتاجٌ لضربٍ من «الوعي الجماعي» بالعالم في لحظة ما؛ أي إن البنية ليست «معطًى» قَبْلِيًّا، بل «تكوين» تاريخي. وذلك ينطوي على تصور للبنية مفتوحة ومتحركة، بمعنى قدرة البنية على استيعاب أي تحولات أو تحورات تطرأ على وعي الجماعة بالعالم. وبالرغم من كون البنية نتاجًا لضرب من «الوعي الجماعي»، فإنها لا تمثِّل كيانًا أنطولوجيًّا قائمًا في الفراغ منعزلًا، بل تمثِّل كيانًا قارًّا في الوعي الفردي. ومن هنا تأتي القدرة على التعبير عنها في إبداعات الأفراد الثقافية؛ هذا التعبير الذي قد يتحقق على نحو «تصوري» في أعمال المفكرين والفلاسفة، أو على نحوٍ «خيالي» في أعمال الشعراء والأدباء. ومن هنا، فإن التعبير «التصوري» عن «البنية الإطلاقية» في إبداعات متكلمي الأشاعرة، يتوازى — دون شك — مع ضربٍ من التعبير «الخيالي» عن ذات البنية في إبداعات أدباء وشعراء معاصرين، بل ويمكن القول بأنه يتوازى مع إبداعات فقهاء ومفسرين للقرآن ومؤرخين ... إلخ.

وبالرغم من ندرة البحوث في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للفِرَق الكلامية، فإنه يمكن الاطمئنان إلى أن بنيات أنساقها النظرية تمثل — إلى حد كبير — تعبيرًا عن «رؤية للعالم» محددة ومشروطة تاريخيًّا واجتماعيًّا.[٣٥٠] وترتبط صياغة هذه البنيات بأداء دور «وظيفي»، يتمثل في تجاوز «إشكالية» ما، تُواجه كلَّ فرقة. ومن هنا، فإن البنية «الإطلاقية» للنسق الأشعري إنما تعدُّ نتاجَ مرحلة تاريخية ووضع اجتماعي محدد؛ وليست نتاجَ ضربٍ من التأمل الخالص في المطلق. ومن جهة أخرى، فإنها تقصد — وظيفيًّا — إلى تدعيم الأساس الأيديولوجي لدولة لم تدرك وجودها — ناهيك عن قوَّتها — إلا في تغييب الإنسان تمامًا، وإفراد القدرة للمطلق، إلهًا أو حاكمًا، فقط. ولعلَّ في التاريخ السياسي للأشاعرة مصداقَ ذلك؛ إذ ظلَّ الأشاعرة — في الأغلب — مفكري السلطة؛ أي سلطة بالطبع. ويبقى الأهم، متمثلًا في أن كون «البنية» تُعَد تعبيرًا عن وضعٍ تاريخيٍّ وأداءً لدور وظيفي؛ إنما يعني كونها قابلةً للتجاوز، وذلك باعتبار أن «أصلها» و«قصدها» لا يقبلان التجاوز فقط، بل لعلهما يستدعيانه. وهذا يعني أن تجاوز النسق الأشعري ليس ممكنًا فقط، بل واجبًا.

---

[٣٥٠] ولكن ذلك لا يعني أن هذه البنيات تُعَد انعكاسًا آليًّا لما هو تاريخي واجتماعي، بل البنية — أي بنية — تختص بضرب من الاستقلال النسبي نظرًا لطبيعتها النظرية. وكل ما في الأمر هو أنه يستحيل عزل البنية مطلقًا عمَّا هو تاريخي واجتماعي.

الفصل الخامس

النبوة عند المعتزلة

«إن الله إنما هو مرآة العصر، تعكس ما يعانيه الإنسان.»[1]

هيجل

لاح، فيما مضى، وكأنَّ النسقَ الأشعريَّ قد انتهى — ولو على صعيد لا وعيه[2] — إلى تكريسِ أيٍّ من شروط الاغتراب المادي والروحي للإنسان في العالم، والتي جاء هو نفسه — على صعيد وعيه[3] — نافيًا لما تفرع عنها؛ أعني إنكار النبوة خاصة. فإنه إذا كان

[1] نقلًا عن: محمود رجب، الاغتراب، سبق ذكره، ص١٣٦.

[2] يُعَد مفهوم «لا وعي النص» من أهم المفاهيم المتداولة في ميدان النقد الحديث عند «بيير ماشيري» خاصة. ويعني به ذلك الضرب من المعنى الذي لا يقوله النص على نحوٍ مباشر، بل ويحاول أن يُنكر وجوده ولكنه يتكشف — للمفسر النابه — من خلال التوتر الداخلي الدفين الذي يرقد تحت المضمون الواضح. انظر: كريستوفر بطلر، التفسير، والتفكيك، والأيديولوجيا، ترجمة نهاد صليحة، مجلة فصول، المجلد الخامس، الثالث، القاهرة، ١٩٨٥م، ص٩١. ولعله يمكن — تبعًا لذلك — الحديث عن لا وعى النسق أيضًا؛ وأعني تلك النتائج التي تلزم عن النسق ضمنًا، بل وتبدو ضرورةً معرفية يتعذر دونها تفسير النسق بأسره، ومع ذلك يجهد — على صعيد وعيه الصريح — في مخاصمتها والتنكُّر لها.

[3] وإذن، فقد بدا أن ثمة تناقضًا بين ما انتهى الأشاعرة إلى تكريسه على صعيد اللاوعي، وبين مقاصدهم الواعية. والحق أن هذا المفهوم؛ أعني مفهوم التناقض بين المقصد الواعي للنسق من جهة، وبين ما يتأدَّى إليه على صعيد لا وعيه من جهة أخرى، يُعَد من الملامح الأساسية التي تصادف المرء في ثنايا تحليله لكافة الأنساق الكلامية. ويبدو أن الطابع «النزالي» لعلم الكلام قد ساعد على إجلاء هذا المفهوم. ذلك أن كل واحدة من الفرق الكلامية قد عملت في إطار منازلتها للفرقة — الخصم — في سبيل إجلاء ما يتأدى إليه نسق الفرقة الخصم من نتائج قصوى — قد تكون مستشنعة في إطار عصرها — تلزم عنه. وهنا لم تكن الفرقة تفعل شيئًا غير كشف المحجوب؛ وأعني به لا وعي الأنساق المضادة. ولعلَّ إعادة

إنكار النبوة — أو على الأقل زعزعة المفهوم التقليدي عنها — قد ارتبط بتفشِّي ضروب من القمع السياسي والاجتماعي الحاد، فقد بات من الحتم على أي تيار يستهدف بناء النبوة أن يعمل في سبيل إعادة الاعتبار لما هو «إنساني» — لا أن يعمل كالأشاعرة في سبيل تغييبه وإجلاء «الإلهي» واعتباره فقط — ومن حسن الطالع أن ثمة، بالفعل، مَن استهدف ليس فقط بناء البنوة، بل العلم بأسره، بدءًا من «الإنساني»؛ وأعني المعتزلة.

وبالرغم من كون الاعتزال يمثِّل — تبعًا لذلك — تجاوزًا معرفيًّا واعيًا للأشعرية؛ فإن الواقع التاريخي هو ما يُثير العجب حقًّا؛ إذ الأشعرية تمثِّل تجاوزًا — والأصح «إخفاقًا» — تاريخيًّا للاعتزال. ومن هنا، فإنَّ «التاريخي» يعاكس «المعرفي» في العلم؛ أعني علم الكلام. إذ يعكس تطور العلم — تاريخيًّا — «تراجعًا» من «العقلي والإنساني» — الاعتزال — إلى «اللاعقلي واللاإنساني» الأشعرية. وفي المقابل، فإن التراجع التاريخي — في العلم — يعكس تطورًا معرفيًّا من «اللاعقلي واللاإنساني» الأشعرية إلى «العقلي والإنساني» الاعتزال. وليس من شك في أن إعادة بناء العلم[4] تستلزم — إذ تتغيَّا مزيدًا من الأنسنة والعقلانية — قراءته وفقًا «للمعرفي» لا «للتاريخي»؛[5] أعني أن إعادة بناء العلم

بناء النسق الاعتزالي — وخصوصًا في ضوء كتابات متأخري المعتزلة — تبدو مستحيلة في غياب هذا المفهوم. فقد اجتهد المعتزلة — وخصوصًا في طور المهادنة المتأخرة — في ردع لا وعي نسقهم وقمعه، بلغة فرويد. ومن هنا، فإنه يبدو للبعض أنَّ في البلوغ بالنسق المعتزلي إلى نتائجه القصوى، أو لا وعيه، ضربًا من التعسف. وليس الأمر كذلك حقًّا؛ ذلك أنه فقط محاولة لإجلاء «لا وعي» انشغل تمامًا بإخفاء نفسه، حتى بدا وكأن لا وجود له. ولكنه — في الحق — قائمٌ هناك في انتظار من يستدعيه؛ فربما يصبح ما كان مستشنعًا في عصر ما، هو بعينه مطلب عصر آخر يستدعيه؛ وقد كان.

[4] إذا كانت مادة العلم هي «العقائد»، فإن إعادة بنائه تعني «تفكيك» الصياغة القديمة لمادته — أي العقائد — ثم صياغتها في إطار العصر. ولا مشاحة في ذلك. إذ «إن صياغة العقائد يجب أن تستمر حتى نهاية التاريخ»، فيما يرى الأب الروسي سرجيوس بولجاكوف. انظر: نيقولاي لوسكي، تاريخ الفلسفة الروسية، ترجمة فؤاد كامل، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٨٤م، ص٢٢٨. ومن ناحية أخرى، فإن تاريخ تكوُّن العلم هو — في ذات الوقت — تاريخ تكوُّن العقل الذي أنتجه. ومن هنا، فإنَّ تفكيك العلم يعني تفكيكًا للعقل العربي، وكذا، فإن إعادة بنائه تعني إعادة بناء ذات العقل.

[5] لم تكن غاية هذا البحث أبدًا مخاصمة «التاريخي». بل ولعل البحث يتقوَّض تمامًا في غياب «التاريخي»، إذ يستحيل البتة تحوُّل «الفهم» إلى «تفسير» — وهو جهد البحث الأساسي — إلا عبر «التاريخي». والحق أن مخاصمة «التاريخي» لا يتم الحديث عنها إلا بصدد إعادة بناء العلم. حيث

تتحرَّك صعدًا من «اللاعقلي واللاإنساني» إلى «العقلي والإنساني». وبذلك يمثِّل الاعتزال غايةَ العلم وقمة تطوره، وليس لحظة نشأته وتفجُّره فقط.

والحقُّ أنَّ إعادة بناء العلم وفقًا «للمعرفي»، إنما تهدُف — جوهريًّا — إلى ردِّ صيرورة التطور في العقل العربي إلى المجرى الطبيعي؛ تلك الصيرورة التي تمضي — تاريخيًّا — في مجرًى «مقلوب». إذ التاريخ لا يحمل — للعقل العربي — غير المزيد من الإخفاق والبُعد عن الأصل،[٦] وليس التطور. وبالنسبة «لعقل» لا يحمل له «التاريخي» غير الإخفاق، فإنَّ إعادة بناء العلم — أي علم — يجب أن تتمَّ وفقًا «للمعرفي»، الذي ينمُّ — آنئذٍ — عن الاتجاه الأكثر منطقية، أو استنارة وعقلانية، في التطور. وإذن، فإن مفهوم إعادة بناء العلم وفقًا «للمعرفي»، إنما هو أحد المفاهيم الإجرائية التي يتم تداولها في البحث، بقصد تجاوز البناء «التاريخي» للعلم، الذي يتكشف عن الانتكاس، لا التطور.[٧]

والحق أن إعادة بناء الاعتزال أيضًا وفقًا «للمعرفي» تقتضي، أولًا، رصد الأساس النظري الذي تبلور حوله، وأعني رصد صياغة الاعتزال للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاث: «الله، والعالم، والإنسان». فاللافت أن منشأ التباين بين الأنساق المعرفية، بل والحضارية، هو تبايُن كيفية صياغة العلاقة بين تلك الدوائر.[٨] وإذن، فإنه يمكن ابتداءً من رصد كيفية صياغة المعتزلة لتلك العلاقة إدراك المضمون الجوهري أو البنية أو المبدأ الشارح للنسق المعتزلي بأسره، وذلك كما أمكن تمامًا إدراك بنية النسق الأشعري، أو مبدئه الشارح، بدءًا من رصد كيفية الصياغة الأشعرية للعلاقة ذاتها.

وفي حين اتسمت الصياغة الأشعرية لتلك العلاقة بطابع صوري مجرَّد، حيث لم يُدرك الأشاعرة هذه الدوائر أو المفاهيم في حالة من التعيُّن والامتلاء — يمكن معها صياغة

يقتضي «عصرنا» إعادةَ بناء العلم وفقًا للتطور المعرفي الذي يبدو أكثر منطقية — لا التاريخي — وإذن، فإن مخاصمة «التاريخي» تتم — في التحليل الأخير — بفضل «التاريخي»، لا رغمًا عنه.

[٦] وتبعًا لذلك. فإن كثيرين يرَون «التقدم» في «الرجوع» إلى الأصل؛ رجوعًا بقصد التكرار أو الاعتبار، وليس بقصد إحراز الذات مزيدًا من الوعي بذاتها عبر تمثُّل تاريخها واستيعاب لحظاته.

[٧] واللافت أنَّ البناء التاريخي للعلم ليس هو الذي يتكشَّف، فقط، عن الانتكاس، لا التطور؛ بل وكذلك البناء التاريخي للنسق المعتزلي ذاته. إذ الحق أنه لا يمكن مقارنة راديكالية «النظَّام» بمهادنة «القاضي عبد الجبار»، ومن هنا فإنَّ الأولوية في بناء النسق المعتزلي ستكون أيضًا «للمعرفي» لا «التاريخي».

[٨] لمزيد من التفصيل انظر: حاشية «٤»، من الفصل الرابع.

علاقة بينها أكثر عينية — بل أدركوها في حالة من التجريد والخواء، لا يمكن معها إلا صياغة علاقة ذات طابع صوري ومجرد. ومن هنا فقد أمكن — طبقًا للأشاعرة — أن تتعيَّن إحدى هذه الدوائر بمعزل تام عن الدائرتَين الأخريَين، في حين أنَّ هاتين الدائرتَين؛ وأعني الإنسان والعالم، لا يتعيَّنان أبدًا بمعزل عن «الله». وهكذا، فإنَّ العلاقة بين الدوائر لا تتَّسم — فيما يتعلَّق بتعيُّن كلٍّ منها بإزاء الأخرى — بفاعلية متكافئة، بل بفاعلية إحداها وتبعية الأخرى. وذلك يتفق — لا شك — مع نسق المنطق الصوري الذي يتبلور منه شطرٌ هامٌّ حول فاعلية «الجوهر» وتبعية سائر «المقولات» له. وبذات الطريقة تتبلور بنية النسق الأشعري في فاعلية الجوهر أو «الله»، وتبعية سائر المقولات، أو «الإنسان والعالم» له.

ومن حسن الطالع أن المعتزلة قد أفلحوا — إلى حدٍّ كبير — في إدراك هذه الدوائر أو المفاهيم الثلاثة على نحوٍ من التعيُّن والامتلاء — لا التجريد والخواء — أمكن معه صياغة علاقة بينها ذات طابع ديالكتيكي عيني. وهكذا، فإنه لا يمكن — طبقًا للمعتزلة — أن تتعيَّن واحدة من الدوائر الثلاث بمعزل عن الدائرتَين الأخريَين؛ وحتى «الذات الإلهية» نفسها لا تتعين بمعزل عن الإنسان والعالم، بل بواسطتهما، وأعني «بالتعين» هنا، أن كل دائرة من الثلاث تعتمد في وجودها على الأخرى. وعلى هذا، فإن ثمة «هُويَّة» بين هذه الدوائر، ولكنها ليست «هُوية» مجردة تعني أن هذه الدوائر شيء واحد، بل هُوية تحتفظ فيها كلٌّ واحدة بتميزها أو اختلافها عن الدائرة الأخرى. وإذن، فإنها أدنى إلى هُوية هيجل العينية — التي تحتفظ بالوحدة والتنوع في آنٍ معًا — منها إلى هُويَّة أرسطو الصورية التي لا تتَّسع لغير الوحدة دون التنوع والاختلاف. وتبعًا لذلك، فإن العلاقة بين دوائر الوجود الثلاث — عند المعتزلة — تقوم على نحوٍ من «التفاعل والاستيعاب» وليس «التسيُّد والاستبعاد»، كالحال عند الأشاعرة.

والحق أنه يستحيل، البتة، تفسير النسق المعتزلي بمعزل عن إدراك هذه الحقيقة؛ أعني حقيقة كون العلاقة بين دوائر الوجود الثلاث: «الله، والعالم، والإنسان»، تقوم على نحوٍ من «التفاعل والاستيعاب». ففي حين ترتبط الصياغة الأشعرية لتلك العلاقة على نحوٍ من «التسيُّد والاستبعاد»، يقصد الأشاعرة إبرازَ سيادة «المطلق» — إلهًا أو حاكمًا — وبالتالي تدعيم أيديولوجيا بعينها؛ فإن الصياغة الاعتزالية للعلاقة ذاتها على نحوٍ من «التفاعل والاستيعاب» ترتبط — لا شك — بقصد المعتزلة التماسَ ضربٍ من «التوازن» الفعَّال بين دوائر الوجود، يتجاوز مجردَ إبراز سيادة إحداها على الأخرى. وذلك

ما يعاضد أيديولوجيا بعينها أيضًا. إذ بينما تتأدَّى الصياغة الأشعرية، حيث السيادة «للمطلق» فقط، إلى التضحية بضرورة «العالم» وموضوعيته، وفاعلية «الإنسان» وحريته، وبالتالي تنتهي — على صعيد الأيديولوجيا — إلى تكريس سلبية «الإنسان» وانسحاقه في «عالم» لا سبيل له أبدًا إلى معرفته وإخضاعه؛ فإنَّ الصياغة الاعتزالية تتأدَّى في المقابل، حيث السيادة «للتوازن» بين عناصر الوجود، إلى اشتراط الضرورة والموضوعية في العالم، والفاعلية والحرية في الإنسان، كتوطئة لإثبات الحكمة والعدل لـ «الله»، وبذلك تئول — على صعيد الأيديولوجيا — إلى التأكيد على إيجابية «الإنسان» وفاعليته في «عالم» لا يتأبَّى على التفسير أو التغيير بعلم الإنسان وعمله.[٩]

وإذ تأدَّت الصياغة الأشعرية إلى رصد «بنية» للنسق الأشعري ذات طابع إطلاقي؛ حيث تتغيَّا التأكيد على هيمنة «المطلق» — الإلهي أو السياسي — على كلِّ ما عداه، وبدا أنَّ هذه البنية تنتظم كافة عناصر النسق الأشعري، فإنَّ الصياغة الاعتزالية، بدورها، تتأدَّى إلى رصد «بنية» للنسق المعتزلي ذات طابع «تعالقي»[١٠] (Correlative) أو (إحالي)؛ حيث تتغيَّا البنية هنا التأكيد على العلاقة التبادلية بين دوائر الوجود وإحالة كلٍّ منها إلى الأخرى. وبدورها تنتظم هذه البنية للنسق المعتزلي كافة عناصره، حتى إنه يستحيل، في حال غيابها، «فهم» تلك العناصر إلا أشتاتًا يعوزها جوهر العلم ومغزاه. وليس من شك في أن هذه البنية ليست نتاجًا لإدراك بسيط للروابط الظاهرية — أو التماثلات — بين تلك العناصر، بل إنها تمثل النظام العقلي الداخلي المؤسس للمعرفة داخل النسق بأسره، ولكنه ليس نظامًا مغلقًا، أو مستمدًّا من طبيعة العقل، بل نظام مفتوح قابل للتحول، حيث إنه مستمدٌّ من «رؤية للعالم» تقبل التحوُّل. وإذن، فإن هذه البنية ليست كيانًا استاتيكيًّا لا يقبل أيَّ تحوُّل، بل كيان مرن يقبل — بحكم ارتباطه برؤية العالم — أيَّ تحوُّل أو

[٩] وهكذا، فإنه في حين ظلَّت الأشعرية هي مذهب السلطة الأثير، فإن الاعتزال قد ظلَّ، بحكم طبيعة النشأة بين فئات على هامش المجتمع هم «الموالي»، يمثِّل أيديولوجيًّا أولئك الذين يتطلعون إلى إحداث تغييرات هيكلية في بناء المجتمع تسعُ طموحاتِهم.

[١٠] يُعَد مفهوم التعالق (Correlation) من أهم المفاهيم المتداولة في فلسفة «هرمن كوهن» اليهودية. حيث يصف به العلاقة التبادلية Reciprocity، بين الله والإنسان. انظر:

R. Seitzer: Jewish people. Jewish thaught, op. cite, p. 733.

تحوير. ومن هنا، فإن التمييز بين معتزلة «راديكالية»، وأخرى «مهادنة» لا يعني أنَّ ثمة بنيتَين متباينتَين، بل بنية واحدة حدث — لظروف ما — أن تحوَّرت وتحوَّلت.[١١]

وانطلاقًا من أنَّ ثمة بنيةً ذات طابع خاص تنتظم كافة عناصر النسق المعتزلي، فإنه ينبغي الخوض في بحث النبوة عند المعتزلة، ببيان مدى تجلِّي هذه البنية في شتى عناصر هذا النسق. ذلك أنَّ الخوض في النبوة قبل رصد تجلِّي هذه البنية في النسق، يخرج بالبحث — لا شك — عن حدود العلم. ومن هنا، فإن محاولةً لإجلاء الطابع البنوي للمباحث الاعتزالية في «الإلهي» و«الإنساني» و«الطبيعي»، تُعَد توطئةً ضرورية لبحث النبوة في حدود العلم وحده.

(١) نحو صياغة بنيوية موجزة للمباحث الاعتزالية

ثمة — بالفعل — ضربٌ من التآلف الباطني العميق بين عناصر البحث الاعتزالي في «الإلهي والإنساني والطبيعي»، يبدو عصيًّا تمامًا على التفسير إلَّا في حضور بنية عميقة، تبدو ككيانٍ «أنطولوجي» قارٍّ داخل هذه العناصر، يهبها الوحدة والتآلف. إذ الحقُّ أنَّ التآلف الباطني بين هذه العناصر يبلغ حدًّا من العمق يتجاوز رده إلى مجرد الارتباط الظاهري، الهش بينها. وإذن، فإن ثمة نظامًا عقليًّا — أو مبدأً معرفيًّا شارحًا — واحدًا يتبدَّى، بجلاء، عند تحليل هذه العناصر. ولا بدَّ من التأكيد على أنه بالرغم من كون هذه العناصر لا تُفسَّر — علميًّا — بمعزل عن «البنية»، فإنَّ هذه «البنية» لا تُرصد — بدورها — بمعزل عن هذه العناصر. وهكذا، فإنه بينما تحتاج العناصر — في تفسيرها — إلى البنية، فإن البنية — بذات القدر — تحتاج إلى العناصر، في تحققها، وإذن، فإنه ليست للبنية أيُّ خاصية قبلية (Apriority)، بل تتسم علاقة البنية بعناصرها بخاصية ديالكتيكية. وهذا يعني أنه لا يمكن التماس البنية إلا أثناء عملية تحليل عناصر البنية نفسها. وعلى هذا، فإنَّ عملية تحليل عناصر النسق المعتزلي تكون، لا مجرد رصد لتجلِّي البنية فقط — كما قد يسبق إلى الوهم — بل رصدًا بالأحرى لتحقق البنية ذاته. وأما ما سبق من

[١١] من المفيد التأكيد على أن التعويل — في هذا البحث — سيكون، وبصورة أساسية على البنية المعتزلية في طورها الراديكالي، حيث «البنية» الأكثر صراحة، وذلك، بالطبع، دون تجاهل طور المهادنة، حيث «البنية» — ذاتها — أكثر تحجُّبًا.

تأكيد لتحقق البنية في النسق المعتزلي وتحديد لطبيعتها التعالقية (Correlative) أو الإحالية، فإنه لم يتمَّ أبدًا بمعزل عن تحليل عناصر النسق ذاتها. وإذن، فإن تحليلًا للإلهي والإنساني والطبيعي — عند المعتزلة — يحقِّق «البنية» ويجلِّيها في آنٍ معًا.

وقد تأدَّى المعتزلة — فيما يتعلق بالإلهي — إلى نفي كون الصفات قديمة وزائدة على الذات،[١٢] وذلك «لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركَته في الإلهية».[١٣] وبعبارة «واصل» الصريحة، فإن «مَن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين».[١٤] وهكذا، فإنه بينما مضى الأشاعرة إلى أن «اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلَوها عن صفات الإلهية»؛[١٥] فإن المعتزلة قد صاروا — في المقابل — إلى أن اسم الله تعالى لا يصدق حقًّا إلا على ذات «بسيطة» تخلو عن أي صفة قديمة وزادوا عليها، تحمل شبهة «التركيب»، وبالتالي التعدد. وإذن، فإن نفيَ الصفات يرتبط — في التحليل الأخير — بالنفي المعتزلي للذات الإلهية على نحوٍ من الوحدانية المطلقة التي تستلزم «بساطة» الذات، بالمعنى الفلسفي؛ أي خالٍ من التركيب.[١٦]

والحق أن نفي الصفات — قديمة وزائدة على الذات — لا يرتبط فقط بمجرد التصور المعتزلي «للذات الإلهية»، بل يرتبط أيضًا — وهو الأهم — بالبنية التعالقية أو الإحالية للنسق المعتزلي. فقد ارتبط نفيُ الصفات المعتزلي بتصوُّر بعينه لكلٍّ من «الإنساني» و«الطبيعي» عند المعتزلة، بحيث يبدو وكأن ثمة تعلقًا متبادلًا أو إحالة بين هذين التصورَين من جهة، وبين نفي الصفات من جهة أخرى. وأعني أن نفي الصفات يرتبط «بالفاعلية النسبية» لكلٍّ من الإنساني والطبيعي — بإزاء الإلهي — عند المعتزلة.

[١٢] يسود الاعتقاد بأن المعتزلة هم نفاة الصفات على الإطلاق. والحق أنهم لم يكونوا كذلك أبدًا ... إنهم فقط نفاة الصفات على اعتبار كونها قديمة وزائدة على الذات، ولكنهم يُثبتون الصفة عينًا للذات، لا تنفصل عنها. وبعملهم هذا فإنهم لا ينفون الصفات عن الذات، بل — بالأحرى — يصهرون الذات والصفات في تصور واحد بلغ الذروة في العقلنة.

[١٣] الشهرستاني، الملل والنحل، ص٤٤–٤٥.

[١٤] المصدر السابق، ص٤٦.

[١٥] الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٧٠.

[١٦] ودائمًا مع التحفظ بأن النفي يتعلق بكون الصفات قديمة وزائدة على الذات، فذاك هو مقصود النفي، وإن لم يُذكر.

وهكذا يتكشف النسق المعتزلي عن أكثر جانب من جوانبه خصوبةً وثراءً؛ أعني عن تصوُّر «الإلهي» لا يقوم البتة بمعزل عن الإنساني والطبيعي.[١٧]

ويبدو أن الطابع التعالقي (Correlative) أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي يتجلى — فيما يتعلق بقضية الصفات — في مسألة «الصفة والوصف»؛ فقد صار المعتزلة إلى «أن الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمَّن أخبر عنه بأنه عالم قادر».[١٨] وهكذا يوحد المعتزلة بين الصفة والوصف في مقابل التمييز الأشعري بينهما. وبينما يتغيَّا التمييز الأشعري التأكيد على تبعية الوصف «الإنساني» للصفة «الإلهية»، فإن التوحيد المعتزلي بينهما يهدف إلى التأكيد على قيام الصفة «الإلهية» مع الوصف «الإنساني» في آنٍ معًا. فإن «الله تعالى كان — حسب المعتزلة — في أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا؛ لأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفًا لنفسه — لاعتقادهم خلقَ كلامِه — ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصفٌ له مخبرٌ عما هو عليه. فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات؛ لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه.»[١٩] وهكذا يتبدَّى الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي من حيث إن إطلاق الصفة أو الاسم على «الله» يُحيل بالضرورة إلى إثبات الوجود «للإنسان». وقد رأى البعض «هنا إثباتًا لقديم بجانب القديم»[٢٠] إلا أن الأمر لا يبدو كذلك على الإطلاق؛ بل

---

[١٧] وهكذا يتبدَّى لا وعي النسق عما أدركه الوعي — لاحقًا — مع هيجل في «أن المعرفة المباشرة بالله لا تسير أبعد من القول بأن الله موجود، أما أن تقول لنا ما هو، فذلك فعل من أفعال الإدراك يتطلب توسطًا ... «وإذن» معرفة الله، هي في طابعها الحق تتضمن توسطًا «للإنساني والطبيعي بالطبع»». انظر: موسوعة العلوم الفلسفية، ص٦٦، ٧٥.

[١٨] الباقلاني، التمهيد، ص٢١٧.

[١٩] الباقلاني، التمهيد، ص٢١٧؛ وانظر أيضًا: الإسفرائيني، التبصير في الدين، ص٣٧؛ والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣. وهنا، يبدو وكأن الباقلاني — وغيره — لم يكن يفعل أكثر من الإجلاء الصريح عن لا وعي النسق المعتزلي. ذلك أن «الأنا العليا» للنسق — إن جاز التعبير — جعلت المعتزلة «لا يطلقون أن الله تعالى كان قبل خلقه عباده بلا اسم ولا صفة، وأن العباد هم الذين خلقوا لله تعالى الأسماء والصفات» ... وذلك مخافة «مبدأ الواقع» بلغة فرويد، وبلغة الباقلاني مخافة «تخطف الناس لهم وبسط أيديهم عليهم، علمًا بأنه مخالفة للإجماع، ومما ينفر عن الخواص والعوام». انظر: الباقلاني، التمهيد، ص٢١٧. ومع ذلك، ورغم هذا الضبط من «الأنا العليا» للنسق، فإن ما أجلاه الباقلاني وغيره هو منتهى النسق المعتزلي لا جدال.

[٢٠] على سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ح ١، ص٤٢٥.

إنه يبدو كذلك فقط على أصل الأشاعرة في التمييز بين الصفة والوصف، وأما على أصل المعتزلة في التوحيد بينهما، فإنه ليس في الأمر أكثر من نفي القدم عن صفة «الإلهي» من جهة، وإثبات الضرورة والفاعلية للوجود الإنساني من جهة أخرى.

ويتأكَّد الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي أيضًا، من أن نفيَ الصفات لم يكن عملًا خاليًا من أيِّ دلالة بشرية. فالحق أن ثمة دلالة «أيديولوجية» لافتة لهذا النفي تتبدَّى خاصة من تحليل الدلالة الأيديولوجية للنقيض «المعرفي» لهذا النص؛ أعنى التجسيم. فقد تبلور نفي الصفات — تاريخيًّا — كنقيض معرفي وأيديولوجي أيضًا لعقائد التشبيه والتجسيم. إذ التجسيم قد تطور عن مجرد إثبات الصفات زائدة على الذات؛ ذلك أنه «إنما وجب «التجسيم» في الواحد منَّا لعلة، تلك العلة مفقودة في القديم تعالى، وهي أن أحدنا عالم بعلم، وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محلٍّ مخصوص، والمحل المخصوص لا بد من أن يكون جسمًا، وليس كذلك القديم لأنه تعالى قادر لذاته، فلا يجب إذا كان عالمًا قادرًا أن يكون جسمًا».[٢١] وإذن، فإن مبرر نفي كون الصفات «زائدة على الذات» هو مخافة «التجسيم» تمامًا كما كان نفي كونها «قديمة» هو مخافة «التعدد».

واللافت أن «التجسيم» لم يكن مجردَ إدراك معرفي ساذج للذات الإلهية وصفاتها، بل إنه قد لعب دَورًا فعَّالًا في مناصرة أيديولوجيا بعينها. فثمَّة ما يحمل على أن «التجسيم» قد ازدهر — أولًا — بين فِرَق الشيعة الغلاة خاصة. والحقُّ أن هؤلاء «إنما كانوا يريدون بالصفات الجسمية التي يُضفونها على الإله رفع الأئمة إلى المرتبة التي تجعلهم يشاركون في علم الربوبية».[٢٢] وعلى هذا، فإنَّ «المغيرة بن سعيد الجبلي» حين «جعل لله أعضاء على عدد حروف الهجاء وهيئتها، فكأنه يريد أن يقول إن الوحي إنما هو نزول الله نفسه إلى الإمام أو النبي، وإن كلَّ كلمة يتلقَّاها إنما هي حلول يستمر باستمرار الوحي».[٢٣] وإذن، فإن قصد التجسيم لم يكن شيئًا غير «نقل الألوهية أو بعض صفاتها إلى الإمام».[٢٤] وعلى هذا، فإن «التجسيم» يتكشَّف فقط عن إدراكٍ معرفيٍّ فجٍّ للذات الإلهية وصفاتها، بل

[٢١] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٦٢.

[٢٢] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سبق ذكره، ص٢٢٨.

[٢٣] مصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، سبق ذكره، ص١٢٦.

[٢٤] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٢٢٦.

— وأيضًا — عن قصد أيديولوجي صريح، يتمثَّل بتبرير ذلك الضرب من «التأكيد بالمشاركة» على قول ماسينيون.[٢٥]

ومن الطبيعي أن تكون الأيديولوجيا التي يناصرها التجسيم — تبعًا لذلك — ذات طبيعة استبدادية تسلطية. فإنها — وبصرف النظر عن كونها تبلورت في مواجهة سلطة جائرة — تنتهي — إذ تستبدل «فعالية» الإنسان «بتأليه» الإمام — إلى بناء السلطة — على العموم — على أساس أكثر جورًا وتسلُّطًا. ولا شكَّ أيضًا أن هذه الأيديولوجيا تنبني — أصلًا — على عجز «الإنساني» وانعدام فاعليته في العالم، ومن هنا يُحيل التعالي بأخص ما يخصه إلى نطاق «الإلهي». وإذن، فإنها أيديولوجيا لا إنسانية مستبدة.[٢٦] ولا جدال في أن مناهضة التجسيم «معرفيًّا»، بنفي الصفات، إنما تتأدَّى أيضًا إلى مناهضة هذه الأيديولوجيا،[٢٧] وذلك بصياغة أيديولوجيا تحررية تنبني — جوهريًّا — على فاعلية

[٢٥] ماسينيون، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران، ضمن شخصيات قلقة في الإسلام، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م، ص٣٨.

[٢٦] ولعلها مفارقة أن الشيعة قد التمسوا، بذلك، خلاص الإنساني من أيديولوجيا ذات طابع لا إنساني، والحق أن شطرًا هامًّا من الفصل الأول من هذا الباب، قد استغرقه رصدٌ مستفيض لظروف تكون هذه الأيديولوجيا وطبيعتها.

[٢٧] ومن هنا، فإنه ليس من قبيل الصدفة أن تكون الدولة العباسية قد تبنَّت الاعتزال لفترة من تاريخها، وذلك كنصير أيديولوجي — أو حليف استراتيجي — لها في حربها ضد الشيعة. فقد حاول العباسيون — في البدء — مواجهة الأيديولوجيا الشيعية بصياغة أيديولوجيا تستعير ذات المفاهيم الشيعية. وهكذا بلورت الراوندية — أو العباسية — أيديولوجيا مضادة للأيديولوجيا الشيعية عُورض فيها المهدي أو القائم العلوي، بالمهدي أو المنصور العباسي، وعُورض فيها علم الشيعة السري المتوارث عن النبي ﷺ والمحفوظ في «الجفر»، بعلم عباسي سري متوارث أيضًا عن النبي ﷺ ومُصان في «السفط»، وكذلك تحول النص والوصية بالإمامة من «علي»، إلى النص والوصية بها للعباس عمِّ النبي، وهكذا صاغ العباسيون أيديولوجيا كاملة تتبنَّى ذات المفاهيم المتداولة في الأيديولوجيا الشيعية، ولكن بعد إعادة بنائها عباسيًّا. وإذ بدَت هذه الأيديولوجيا — بحكم ما فيها من الاصطناع بالطبع — عاجزةً عن مطاردة الأيديولوجيا الشيعية، اضطر العباسيون — في وقت لاحق — إلى السعي نحو صياغة أيديولوجيا قديمة التمسوها — بعض الوقت — في الصياغات العقلية الفلسفية، والاعتزالية خاصة، وحلم المأمون الشهير ذو دلالة هامة هنا؛ إذ أثبتَت هذه الصياغات العقلية أنها الأقدر على مواجهة أيديولوجيا ذات طابع عرفاني باطني في عقول الجماهير، لا وجدانهم. ولكن ذلك لا يعني أبدًا أن الاعتزال قد صيغ — فيما تصور البعض — كأيديولوجيا لدولة الخلافة. انظر: حسين مروة، النزعات المادية، ج١، ص٧٥٩، حيث إن ذات الدولة التي تبنَّته أيديولوجيًّا،

الإنسان في العالم. ومن هنا، فإن «نفي الصفات» يرتبط — في التحليل الأخير — بتكريس نوع من الأيديولوجيا الإنسانية التحررية. وهنا أيضًا الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي؛ حيث أحال تصور بعينه «للإلهي» إلى تصور معين «للإنساني».

ويبدو أن نفي الصفات — قديمةً وزائدة على الذات — ليس وحده الذي يؤكِّد على الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي. ذلك أن إثبات الصفات — على طريقة المعتزلة — عينًا للذات أو وجوهًا لها قد تأدَّى، بدَوره، إلى إجلاء ذات الطابع. فقد أشار إثبات الصفات على هذا النحو؛ أعني «إثبات صفة هي بعينها ذات»،[28] مسألة التمييز بين صفة وأخرى من جهة، ومسألة الأساس الأنطولوجي للصفة من جهة أخرى. فطبقًا للمعتزلة، لا تتبدَّى الصفات — كالحال عند الأشاعرة — كياناتٍ موضوعيةً أولانية تقوم — أنطولوجيًّا — بالذات زائدة عليها، بل «هي اعتبارات ذهنية ننظر نحن بها إلى الذات».[29] ومن هنا، فإنَّ الأساس الأنطولوجي للصفات عند المعتزلة يُعدُّ — ولو إلى حدٍّ ما — ذا طبيعة إنسانية، في حين كان عند الأشاعرة ذا طبيعة مطلقة. وربما يؤكد هذه الطبيعة الإنسانية للأساس الأنطولوجي للصفات عند المعتزلة، ما سبق أن ألمح إليه الأشاعرة من أن «الله» — حسب المعتزلة — «ليس له سبحانه علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا بقاء، وأنه لم يكن له في الأزل كلام، ولا إرادة، ولم يكن له في الأزل اسمٌ ولا صفة؛ لأن الصفة عندهم هو وصف الواصف، ولم يكن في الأزل واصف، والاسم عندهم هو التسمية، ولم يكن في الأزل مسمٍّ».[30] وبعبارة أخرى، لم يكن ثمة اعتبارات ذهنية في النظر إلى الذات؛ لأنه لم يكن ثمة «ذهن» يمثِّل أساسًا أنطولوجيًّا لهذه الاعتبارات؛ أعني الصفات. وإذن، فإن الأساس الأنطولوجي للصفات الإلهية يتعلق جوهريًّا بالإنساني، ويُحيل إليه عند المعتزلة.

وأما فيما يتعلَّق بتمايز الصفات واحدةً عن الأخرى؛ فرغم أنَّ في كون الصفات اعتباراتٍ ذهنيةً في النظر إلى الذات ما يفسِّر تمايزها — إذ التمايز بين الصفات مستمدٌّ من تمايز «النظرات» إلى الذات — فإن ثمة من المعتزلة مَن صار إلى «أن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما يُنفى عنه من العجز والموت، وسائر المتضادات من العمى والصم،

سرعان ما تبيَّنت فيه خطرًا داهمًا يهدِّد قوائمها، ومن هنا كانت مطاردته وتحريمه بعد تبنِّيه.

[28] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٠.

[29] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٤٥٤.

[30] الإسفرائيني، التبصير في الدين، ص٣٧.

وغير ذلك، لا لاختلاف ذلك في نفسه».[٣١] وإذن، فإن تمايز الصفات إنما يتأتَّى من تمايز أضدادها المنفية. فالصفات لا تتمايز من خلال ما تُثبته، لأن ما تُثبته شيء واحد هو الذات؛ ولهذا فإنها تتمايز من خلال ما تنفيه. وتبعًا لذلك، فإن الصفات لا تتحدَّد — وبالتالي تتمايز عن غيرها — «ذاتيًّا»؛ أعني بذاتها، بل بتميُّزها عن «آخرها»، أعني أضدادها. وهنا — أيضًا — يتجلى الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي، حيث «الصفة» تُحيل إلى «آخر» خارج ذاتها، هو ضدُّها.

وثمة من المعتزلة أيضًا مَن صار إلى أنه «إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور».[٣٢] وهذا يعني أن الصفات تتمايز أيضًا من «متعلقاتها»، لا من «أضدادها» فقط. والمهم في الحالَين أنها لا تتمايز بدءًا من «ذواتها» أبدًا، بل — دائمًا — من شيء خارج عنها. واللافت في تمايز الصفات بدءًا من متعلقاتها أن «الطبيعي والإنساني» — أو متعلق الصفة — بات يلعب دورًا فعَّالًا في تحديد «الصفة الإلهية» وتمييزها عن غيرها. وإذن، فإن الصفات المعتزلية «ليست — كمثيلتِها الأشعرية — كياناتٍ مطلقةً محضًا»،[٣٣] بل ضروبٌ من الاعتبار في النظر إلى الذات تتحدد طورًا بالقياس إلى «أضدادها»، وطورًا آخر بالقياس إلى «متعلقاتها». وفي كل الأحوال، فإن «الإحالة إلى آخر تتعلق به»، لا «الإطلاق المجرد» هو السمة الغالبة على الصفة عند المعتزلة.

واللافت أن هذا التصور المعتزلي للصفات — على «الإحالة» لا «الإطلاق» — لم يقف عند حدِّ التنظير المجرد، بل تجاوزَه إلى النظر العيني في صفات بعينها؛ ومن أهمها «القدرة». فقد صار المعتزلة إلى إسقاط تصور «القدرة الإلهية» في ذاتها، مطلقةً من كل تحديد؛ أعني دون اعتبار لفعاليةِ كلٍّ من «الإنساني والطبيعي»، بل إنَّ «قدرة الإنسان وحريته — عندهم — تُخصِّص القدرة الإلهية».[٣٤] فثمة — تبعًا للمعتزلة — قدرة إنسانية دون إنكارها «مناكرة للضرورة ومجاحدة لمطالبات الشريعة».[٣٥] وهذه «القدرة الإنسانية» ليست عاطلةً عن الفعل، بل «العبد «بها» قادرٌ خالق لأفعالِه خيرِها وشرِّها».[٣٦] وتبعًا لما

[٣١] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٢٧.

[٣٢] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٢٧.

[٣٣] حسين مروة، النزعات المادية، ج١، ص٦٦٢.

[٣٤] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٤٦٥.

[٣٥] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٤٥.

[٣٦] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٤٥.

تأدَّى إليه المعتزلة من أنه «محال أن يكون مقدور واحد لقادرَين»،[٣٧] فإنهم صاروا إلى أنه «لا يُوصف البارئ بالقدرة على فعل عباده، ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه، ولا يُوصف بالقدرة على أن يخلق إيمانًا لعباده يكونون به مؤمنين، وكفرًا لهم يكونون به كافرين، وعصيانًا لهم يكونون به عاصين، وكسبًا يكونون به مكتسبين».[٣٨] وإذن، فإن «القدرة» لم تَعُد — كشأنها عند الأشاعرة — كيانًا مطلقًا محضًا، بل صار «ما يقدر عليه العباد» يلعب دورًا فعَّالًا في تحديد القدرة الإلهية والحد من إطلاقها. ويبدو أنَّ ما يحدِّد «القدرة الإلهية» ويخصصها عند المعتزلة، ليس «الإنساني» فقط بل و«الطبيعي» كذلك. فقد صار «معمر» إلى «أنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأمَّا الأعراض فلا يجوز أن يُوصف بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتًا ولا صحة ولا سقمًا ولا قوة ولا عجزًا ولا لونًا ولا طعمًا ولا ريحًا، وأنَّ ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها».[٣٩] وإذن فإن فاعلية الجواهر — طبقًا لمعمر — تفعل أفعالها في تخصيص القدرة الإلهية، وذلك من حيث «لا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على فعلها». وعلى هذا، فإن تصوُّر القدرة الإلهية لا يقوم — طبقًا للمعتزلة — بمعزل عن «القدرة الإنسانية» من جهة، و«فاعلية الجواهر» في نطاق الطبيعة من جهة أخرى، وذلك ما يؤكِّد على الطابع التعالقي أو الإحالي للبنية المهيمنة على النسق المعتزلي.

وإذا كان قد بدا صعوبة تصور «الإلهي» — طبقًا للمعتزلة — في مطلقيته؛ أعني بمعزل عن تعلقاته الإنسانية والطبيعية، فاللافت أنه يستحيل أيضًا — طبقًا لهم — تصوُّر «الإنساني» أو «الطبيعي» بمعزل عن «الإلهي». إذ يرتبط تصورهم «للإنساني»، جوهريًّا، بتصورهم «للإلهي» عادلًا، وكذا فإن تصورهم «للطبيعي» يرتبط — على نحو صميمي — بتصورهم «للإلهي» حكيمًا. وهكذا يكون المعتزلة قد تأدَّوا من تصور الله «عادلًا» إلى تصور الإنسان «فاعلًا» أو العكس، ومن تصوُّر الله «حكيمًا» إلى تصوُّر الطبيعة إطارًا للضرورة والنظام، أو العكس أيضًا.[٤٠]

---

[٣٧] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٢٠٥.

[٣٨] المصدر السابق، ص٢٠٥.

[٣٩] المصدر السابق، ص٢٠٤.

[٤٠] ليس من المفيد أو المنطقي، التأمل في أيٍّ من هذه التصورات يمثِّل أساسًا للتصورَين الآخرَين. ذلك أن الجدلية Dialectism، وليس القبلية a priorism، قد تكون هي إطار العلاقة بين هذه التصورات.

فقد صار المعتزلة إلى أن «أفعال العباد كلها مخلوقات للعباد، والعبد هو الذي يخلق فعلَ نفسه خيرًا أو شرًّا؛ لأن العبد عندهم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى. وإذا كان العبد مستطيعًا باستطاعة نفسه قبل الفعل، فأفعاله مخلوقة من جهته».[٤١] وإذن، فإن ثمة فاعلية مستقلة للإنسان في العالم، مستمدة من قدرته — الحقيقية، لا المجازية — على فعله، والتي «هي قدرة عليه وعلى ضده «أيضًا»، و«التي» هي غير موجبة للفعل».[٤٢] ويعني كون القدرة «على الفعل وعلى ضده أيضًا»، أنها «تقوم على العدم الذي يُغذِّيه الترجيح»؛[٤٣] وذلك «لأن نسبة القدرة إلى الطرفين، إن كانت على السوية استحال أن تصير مصدرًا للأثر إلا عند مرجِّح»،[٤٤] ومن هنا، فإن القدرة «غير موجبة للفعل»، على معنى أن الفعل لا يكون بها على الإيجاب والاضطرار، بل على الترجيح والاختيار. واللافت أنَّ هذه «القدرة» تبدو — حسب المعتزلة — جوهرًا أصيلًا في الإنسان؛ إذ «الإنسان حيٌّ مستطيع بنفسه»،[٤٥] وليس «بعرض» زائل زائد على ذاته، كما بدا للأشاعرة. ومن هنا، «فإنها — أي القدرة — تبقى»،[٤٦] ولا تفنى، في حين صار الأشاعرة — وبسبب من كونها عرضًا — إلى أنها «لا تبقى، بل تزول بزوال الفعل الذي تصاحبه».

واللافت أن هذا التصور المعتزلي للإنسان، قادرًا على الحقيقة، لم يتبلور بدءًا من التأمل الخالص (Pure) في الإنسان فقط. حقًّا إن «الإنسان يحسُّ من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف. فإذا أراد الحركة تحرك، وإذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة. فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد، لما أحسَّ من نفسه ذلك»؛[٤٧] وأعني أن الإحساس بالقدرة يقوم على واقعة إنسانية معاشة، لا سبيل إلى دحضها. ولكن الأهم، أنَّ هذا التصور المعتزلي «للإنساني» يرتبط جوهريًّا — إضافةً

[٤١] النسفي، بحر الكلام.

[٤٢] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٧٥.

[٤٣] يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص١١٨.

[٤٤] الرازي، المحصل، ص١٠٧.

[٤٥] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٧٤.

[٤٦] المصدر السابق، ج١، ص٢٧٥.

[٤٧] الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٧٩.

إلى ذلك — بالتصور المعتزلي «للإلهي». فقد صار المعتزلة إلى إضافة الفعل إلى العبد وحده؛ أعني تصور الإنسان فاعلًا على الحقيقة، لأن ثمة من فعلِه ما هو ظلم وجور. وبسبب من كونه «فاعلًا» على الحقيقة، فإنَّ الظلم والجور يضافان إليه بالضرورة. وأما إضافة فعل العبد إلى «الرب» — أو تصور الإنسان فاعلًا على المجاز — فإنه يتمخض عن معضلة تتعلَّق بمصدر الظلم والجور ... أهو «الرب» أم «العبد»؟ وإذ صار الأشاعرة إلى أنه «العبد» لا شك، ولكن لا من حيث هو فاعل لهما — حيث لا فاعل إلا الرب — بل من حيث «قام به»،[٤٨] فإن المعتزلة صاروا إلى أنه «الرب»؛ لأن حقيقة الظالم «هو فاعل الظلم، لا مَن قام به الظلم فيما تراءى للأشاعرة».[٤٩] وإذن، فإن إضافة أفعال العبد إلى الرب — أو إنكار الفاعلية الإنسانية — تتأدَّى — طبقًا للمعتزلة — إلى إضافة الظلم والجور إلى الله، وبالتالي تقويض عدله من الأساس. وأما إثبات الفاعلية للإنسان في العالم، فإنه يُعَد — تبعًا لذلك — التوطئة الضرورية لتأسيس العدل الإلهي.

ويبدو أنه ليس «الظلم» فقط، يُضاف إلى «الله»، بسبب من إضافة فعل العبد إليه، بل و«العبث» أيضًا. فإنه «لو كانت هذه الأفاعيل — أفعال العباد — الله خلقها، لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقَبُحت المساءلة والمحاسبة والمعاقبة».[٥٠] وإذن، فإن كون الإنسان «فاعلًا» على الحقيقة يبرِّر إضافة «الحكمة» إلى أفعال «الله» ذاته؛ كإنزال الكتب وبعثة الأنبياء والثواب والعقاب، وأما إضافة «الفعل الإنساني» إلى الله، فإنه يسلب «الفعل الإلهي» نفسه، مبرر المعقولية والحكمة — وهكذا على الدوام — يحيل تصور الإنسان «فاعلًا» إلى تصور الله «عادلًا» وحكيمًا في فعله. وهذا ما يتكشف عن حضور البنية ذات الطابع التعالقي أو الإحالي للنسق المعتزلي.

والحق أن النسق المعتزلي يتكشَّف — في معظم أجزائه — عن حضور مؤثِّر لهذه «الفاعلية الإنسانية» في العالم. فقد صار المعتزلة مثلًا، بدءًا من هذه الفاعلية، إلى تأسيس نسق للأخلاق ضمن حدود إنسانية خالصة. إذ القانون الأخلاقي المعتزلي ليس — كمثيله الأشعري — مجردَ «معطًى إلهيٍّ» يخضع له العقل، بل «وجود موضوعي» يُدركه العقل. فالأفعال — طبقًا للمعتزلة — ليست تقع خارج نطاق التناول الأخلاقي كما بدا للأشاعرة،

[٤٨] البغدادي، أصول الدين، ص١٣٢.

[٤٩] المصدر السابق، ص١٣٢.

[٥٠] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، سبق ذكره، ص٢٠٨.

بل إنها تنطوي على كل عناصر التقويم الأخلاقي. «فالأفعال إنما توصف بالحسن أو القبح — أي تتقوَّم أخلاقيًّا — لصفات تخصُّها».[٥١] وأعني أن ثمة صفات عينية موضوعية باطنة في الأفعال تُبرِّر أخلاقيتها، بحيث إن «الحكم على الفعل أنه حسن أو قبح إنما يرجع إلى وجوه عائدة إلى الفعل»،[٥٢] وليس إلى مجرد «إضافة» من الخارج، تتبلور — طبقًا للأشاعرة — في أمر الله بالفعل أو نهيه عنه. ومن هنا، فإن «الظلم قبيح لأنه ينطوي على ضرر لا نفعَ فيه».[٥٣] أعني لأنَّ ثمة صفةً موضوعية باطنة فيه، وليس لمجرد نهي الله عنه. وإذن، فإن موارد الشرع — أو الأمر والنهي — إنما هما «مخبران عمَّا في الأفعال من أخلاقية باطنة، لا مثبتان لها»،[٥٤] أو أنهما «دلالتان على حال الفعلَين لا أنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر»؛[٥٥] وأعني أنهما يصفان حال الفعل فقط، دون أن يُضيفا إليه من الخارج أخلاقية، هي بالأحرى باطنة فيه.

وقد تأدَّى المعتزلة من كون الأخلاقية مباطنة للأفعال، لا مضافة إليها[٥٦] من الشرع، إلى «أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول على الجملة»؛[٥٧] وأعني أنَّ في مقدور العقل مستقلًّا إدراك «الأخلاقية» في الأفعال؛ وبالتالي تأسيس نسق للأخلاق في حدودٍ إنسانية خالصة. واللافت أن هذا النسق الأخلاقي قد تبلور — أساسًا — على أنَّ ثمة ضربًا من الوجود «الموضوعي» المستقل للأشياء في العالم من جهة، وعلى قدرة «العقل» على المعرفة

[٥١] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٠٢.

[٥٢] المصدر السابق، ص٣٠٢.

[٥٣] المصدر السابق، ص٣٠٢.

[٥٤] المكلاتي، لباب العقول، ص٢٠٣.

[٥٥] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٠٢.

[٥٦] ربما بدا للبعض أن إقرار المعتزلة بالتحسين والتقبيح من العقل يعني أن الأخلاقية «مضافة» إلى الفعل من العقل. والحق أن المعتزلة لم يقصدوا إلى ذلك. إذ الأمر — حينئذٍ — لن يعدوَ كونه إحلالًا للإضافة من «العقل» محل الإضافة الأشعرية من «الشرع». وفي الحالين تقوم الأخلاقية في «الإضافة» من الخارج، مما يتأدَّى إلى كون الفعل خاويًا بطبيعته، أعني مفتقرًا — في ذاته — لأي صفة موضوعية تُبرر أخلاقيته. وفي المقابل فإن تصور الأفعال في «المباطنة» يتكشف عن هذه الطبيعة الموضوعية للفعل. وقد كان ذلك قصدَ المعتزلة حقًّا.

[٥٧] الجويني، الإرشاد، ص٢٥٨.

مستقلًّا ودون عون من جهة أخرى، وليس من شكٍّ في أنَّ «الموضوعي» و«العقلي» هما إطارا الفاعلية الحقَّة للإنسان في العالم.

وأيضًا، يتبدَّى ما اتَّفق عليه المعتزلة من أنَّ «أصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع»،[٥٨] عن أن ثمة إمكانية لتأسيس نَسق معرفي في إطار إنساني. فالمعرفة — حسب المعتزلة — تدين بضرورتها لأي سلطة مفارقة، بل هذه الضرورة مستمدة من الطبيعة العاقلة للإنسان. إذ «العقل والفكر واجب».[٥٩] والمهم أن هذا الوجوب ليس من «الشرع»، بل إن «وجوبه عندهم عقلًا»،[٦٠] وإذن، فإن المعرفة تُعَد نشاطًا ضروريًّا للإنسان من حيث هو كذلك؛ أعني من حيث إنه ذو عقل، وليست — كما اعتقد الأشاعرة — نشاطًا يدين بضرورته أو وجوبه إلى سلطة مفارقة.

واللافت أن النسق المعرفي المعتزلي يتكشَّف — عند تحليله أيديولوجيًّا — عن حضور «الإنساني» بقوة[٦١] إذ يبدو أنَّ هذا النسق المعرفي قد تبلور — خاصة — في مواجهة مذهب «التقليد»، أو ما يُعرف بمذهب «السلطة» authoritarianism في المعرفة، فإن صار البعض إلى أنَّ «العمل (أو المعرفة) بالتقليد، كأصحاب الحديث وغيرهم (وربما كان المعنيُّ الشيعة)»،[٦٢] فإن المعتزلة قد تأدَّوا إلى «إنكار التقليد، من حيث إن القول به يؤدي إلى جحد الضرورة»،[٦٣] وأعني أنه ينتهي إلى تقويض سلطة العقل، وهي سلطة لا بد منها، حتى للتقليد ذاته فيما يبدو. ذلك أنه لا بدَّ من تبرير عقلي يستند إليه التقليد، وإلا فإنَّ «تقليد الموحد لِمَ صار أولى من تقليد الملحد، ومن يقول إن الله يُرى، لِمَ صار تقليده أولى من تقليد مَن ينفي الرؤية؟»[٦٤] وإذن، فإن «التقليد» يسقط هو ذاته، في غياب العقل تمامًا. ذلك أن سلطة التقليد لا يمكن أن تكون هي المصدر النهائي للمعرفة، «ما دامت لا

---

[٥٨] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٤٥.

[٥٩] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص١٧٠.

[٦٠] الجويني: الإرشاد، ص٨.

[٦١] هنتر ميد، الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٥م، ط٢، ص١٧٨.

[٦٢] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص١٧٠.

[٦٣] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٢، النظر والمعارف، ص١٢٣.

[٦٤] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص١٧٠.

تنطوي في ذاتها أبدًا على ما يشهد بوجوب التوقف عندها. وإذن فلا بدَّ من أن يكون هناك معيارٌ معيَّن للاختيار بين المتنافسين. وهذا المعيار ينبغي أن يكون مقياسًا معينًا خارجًا عن نطاق السلطات المتنافسة ذاتها»؛[٦٥] وأعني ينبغي أن يكون معيارًا عقليًّا. والحق أن الإنكار المعتزلي للتقليد يرتبط جوهريًّا بكونه، أعني التقليد، يمثِّل التنظير الأيديولوجي — على مستوى المعرفة — لغياب الفاعلية الإنسانية، ومن هنا، فإن العقلانية المعتزلية المضمون تُعَد، ولا جدال، تنظيرًا أيديولوجيًّا — على صعيدٍ معرفيٍّ — لحضور الفاعلية الإنسانية في العالم.

والحق أن الضرورة العقلية للمعرفة عند المعتزلة لا تتكشَّف فقط عن تنظيرٍ أيديولوجي لحضور «الإنساني»، بل وأيضًا، عن تميُّز الأنطولوجيا المعتزلية — عن نظيرتها الأشعرية — باستقلال نسبي عن التدخُّل الإلهي في صورته المباشرة على الأقل. فاللافت أن المعتزلة قد «استشرفوا إدراك وجود قوانين موضوعية في الطبيعة تجري وفقها الظاهرات الطبيعية كلها.»[٦٦] ومن هنا، فإن «الطبيعة» — عند المعتزلة — قابلة للمعرفة دون عون خارجي، وهكذا يتأدَّى المعتزلة من «إنسان» يتصف بقدرته على المعرفة «بذاته»، أعني دون عون خارجي، إلى «طبيعة» تُقدم — بما تنطوي عليه من قوانين موضوعية — على الوجود بذاتها؛ أعني دون عون خارجي أيضًا. وهكذا على الدوام، يتكشَّف النسق المعتزلي عن البنية ذات الطابع الإحالي أو التعالقي المهيمنة عليه.

واللافت أنَّ هذا الحضور للفاعلية الإنسانية، عند المعتزلة، قد تجاوز إطار التنظير في المعرفة والأخلاق إلى التجلِّي، بوضوح، في القضايا ذات الطابع الاجتماعي، كالأسعار والأرزاق مثلًا. فقد صار المعتزلة إلى «أن السعر من أفعال العباد»؛[٦٧] أعني أنه يتحدد في ظلِّ شروط من صنع الإنسان، في الأغلب. والحق أن القاضي عبد الجبار قد حاول، سيرًا على معتزليته المهادنة، إضافة «السعر» إلى الإلهي والإنساني معًا، فصار إلى أنه «غير ممتنع أن يضاف «السعر» إليه (أي الإنسان) وإلى الله سبحانه».[٦٨] ولكن يبقى أن

[٦٥] هنتر ميد، الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها، ص١٧٨.

[٦٦] حسين مروة، النزعات المادية، ج١، ص٧٨٢.

[٦٧] الجويني، الإرشاد، ص٣٦٧.

[٦٨] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١، كتاب التكليف، ٥٧.

«فاعلية الإنساني» هي العنصر الأهم في «التسعير»،[٦٩] وأما «الإلهي» فإنه يبقى له أنه أباح للإنسان ذلك.[٧٠]

وأما فيما يتعلق بالأرزاق، فقد صار المعتزلة إلى ضرورة إثبات فاعلية للإنسان، حتى يتجنَّبوا ما سلَّم به أصحاب القول بأن «كلَّ مَن أكل شيئًا أو شرب، فإنما تناول رزقَ نفسه، حلالًا كان أو حرامًا»،[٧١] من أن الله، إذن، «يُطعِم ويرزق عبادَه طعامًا ثم يكتبه عليهم حرامًا، فيوجب عليهم — على قبول ما أعطاهم — العقاب، ويحرمهم — بأخذ ما صيَّر إليهم — الثواب، فقالوا — بذلك — بتجوير الرحمن ونسبوه إلى الظلم والعدوان».[٧٢] وهكذا صار المعتزلة إلى إثبات فاعلية للإنسان — في الأرزاق — تجنبًا لنسبة الجور والظلم إلى الله، وذلك من حيث يتأدى غياب هذه الفاعلية إلى كون «الحرام» — الموجب للعقاب — رزقًا من الله كالحلال، وهذا ما صار إليه الأشاعرة بالفعل. وقد أدى إثبات هذه الفاعلية الإنسانية، في الأرزاق، إلى تجويز «أن يزيد الرزق بالطلب وينقص بالتواني»،[٧٣] في حين يتأدى تغييبها إلى «أن من الواجب الكفَّ عن طلب الرزق على كل حال؛ لأنه فيه ترك التوكل والشك فيما وعد».[٧٤] وفي حين يتأدَّى إثباتها — أيضًا — إلى أن الإنسان «قد يأكل رزق غيره إذا غصب شيئًا وأكله»،[٧٥] فإن تغييبَها يتأدى — في المقابل — إلى أنَّ «كلَّ ما غصب غاصب أو أخذه من المال أخذًا غصبًا، فهو من الله له بتقدير وعطاء ورزق».[٧٦] وهكذا، فإنه بينما بدا إثبات فاعلية للإنسان، في مجال الأرزاق، سبيلًا لإثبات عدالة «السماء»، وتحقيق عدالة «الأرض»، فإن تغييبها قد تأدَّى إلى التضحية بالعدالتين

---

[٦٩] فالحق أن ذلك فقط، هو ما يُبرر تدخُّلَ الإمام أو القائم بالأمر في التسعير «إذا رأى أن ما يجري من التسعير أنشأه بعضُ الظلمة، أو يؤدي إلى فساد يعمُّ الفقراء وغيرهم، فإن له إذا كان الحال هذه أن يُجبَر على ضربٍ من السعر لا يُتعدَّى، ويكون وجه الصلاح فيه غير خفي». انظر: المصدر السابق، ص٥٧.

[٧٠] المصدر السابق، ص٥٨.

[٧١] البغدادي، أصول الدين، ص١٤٤.

[٧٢] يحيى بن الحسين، الاحتجاج والرد، ص١٧٠.

[٧٣] البغدادي، أصول الدين، ص١٤٤.

[٧٤] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١، ص٤٤.

[٧٥] البغدادي، أصول الدين، ص١٤٤.

[٧٦] يحيى بن الحسين، الرد والاحتجاج، ص١٧٢.

معًا. واللافت — على أي حال — هو الطابع الإحالي للعلاقة بين الإلهي والإنساني وهو الطابع المميز للبنية المهيمنة على النسق المعتزلي بأسره.

وإذا كانت البنية المعتزلية ذات الطابع التعالقي أو الإحالي، قد تأدت إلى ضرورة إثبات فاعلية للإنسان، وذلك من حيث يصعب تصوُّر الإلهي «عادلًا» دون تصور الإنساني «فاعلًا»، فإنها تتأدى أيضًا إلى ضرورة إثبات فاعلية «الطبيعي» وموضوعيته، وذلك من حيث يصعب — كذلك — تصور الإلهي «حكيمًا» دون تصور الطبيعي إطارًا للفاعلية والنظام، أو الموضوعية. وإذن، فإن «الاتجاه العام عند المعتزلة في مسألة علاقة الله بالإنسان له صداه أيضًا في مسألة علاقة الله بالمادة أو بالعالم»،[٧٧] على معنى أن تصور الإنساني «فاعلًا» قد أحال إلى تصور الطبيعي أيضًا «فاعلًا»، وكلاهما — في النهاية — يميل إلى تصور الإلهي «عادلًا وحكيمًا».

والحقُّ أن ثمَّة ما يؤكِّد على أنَّ المعتزلة قد أثبتوا فاعليةً للطبيعي، أو — على الأقل — «أباحوا بعض الحرية للأشياء».[٧٨] فقد صار معمر إلى «أن هيئات (أي الأعراض أو الكيفيات) الأجسام فعلٌ للأجسام طباعًا»،[٧٩] وأعني «أنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض «أو الهيئات» فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتًا ولا صحة ولا سقمًا ولا قوة ولا عجزًا ولا لونًا ولا طعمًا ولا ريحًا، وأن ذلك أجمع فعل الجوهر»،[٨٠] «إما طبعًا (أي بطبائعها)؛ كالنار التي تُحدِث الإحراق، والشمس التي تُحدِث الحرارة، والقمر الذي يُحدِث التلوين، وإما اختيارًا؛ كالحيوان يُحدث الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق».[٨١] ولقد صار معمر إلى حدِّ «أنَّ حدوث الجسم وفناءَه عنده عَرَضان»؛[٨٢] أعني أنهما من فعل الجسم ذاته. وإذن فقد بدا أنَّ ثمة — في علم الكلام — «تفسيرًا لظواهر الطبيعة، من حيث كونها فعلًا للطبيعة، لا من حيث

[٧٧] يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص١٥٠.

[٧٨] المصدر السابق، ص١٥٣.

[٧٩] الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، نشرة نيبرج، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٢٥م، ص٥٣.

[٨٠] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٢٠٤.

[٨١] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٦.

[٨٢] المصدر السابق، ص٦٦.

كونها صادرة عن الله»، وذلك على عكس ما قطع به البعض.[83] ولربما كان في إلحاح الشهرستاني — وهو بصدد التأريخ لأفكار المعتزلة — على أن «أكثر ميلهم أبدًا إلى تقرير مذاهب الطبيعيِّين منهم دون الإلهيِّين»،[84] دلالة قصوى على ذلك؛ أعني على تأمل الطبيعة في إطار «الطبيعي» دون «الإلهي».

واللافت أن الفاعلية في العالم الطبيعي تتحقَّق «طبعًا» لا «اختيارًا» — كالحال في العالم الإنساني — ذلك «أنَّ كلَّ ما جاوز حدَّ القدرة «الإنسانية» من الفعل فهو — على قول النظَّام — من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة؛ أي إن الله طبع الحجر طبعًا، وخلقه إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعًا».[85] وإذن، فإن ثمة — طبقًا للمعتزلة — «مقوِّمًا ذاتيًّا باطنيًّا في الأجسام يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها بموجب طبيعتها»؛[86] هو الطبع. ويعني الطبع أو الطبيعة أنَّ ثمَّة «للأشياء أساسًا للنمو والتنظيم والحركة في ذاتها»؛[87] وأعني أن ثمة قوانينَ موضوعيةً تنتظم نموَّها وحركتها. وهكذا، فإنَّ الطبيعة — طبقًا للمعتزلة — ليست «مواتًا» يفتقر إلى أدنى فاعلية، بل «نظام» يستمد فاعليته من قوانين موضوعية تحكم سَيْره. والحقُّ أن هذه القوانين الموضوعية، في الطبيعة، ذات مصدر إلهي. إذ «الطبع» — أو القانون الذي ينتظم سَيْر العمليات الطبيعية — «هو — عند النظَّام — من فعل الله بإيجاب الخلقة»، وعلى قول معمر، فإن الكيفيات أو الأعراض «فعلٌ للأجسام طباعًا، على معنى أن الله هيَّأها بحيث تفعل هيئاتها — أعراضها — طباعًا».[88] وإذن، فإن الأثر الإلهي في الطبيعة هو — طبقًا للمعتزلة — ما تنطوي عليه من «قوانين ثابتة»، وليس ما تظهره من «فاعلية مهيمنة»، على نحوٍ مباشر كالحال عند الأشاعرة.

ويبدو أن هذا التصور المعتزلي للعالم الطبيعي في قبضة «قوانين منظمة»، لا هيمنة «قدرة مطلقة»، قد تأدَّى إلى تصوُّر بعينه «للإلهي». ذلك أنه إذا كان الطبع — أو القانون

---

[83] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٦٨، والحق أن دي بور نفسه قد صار، قبلًا، إلى أن قدرة الله المطلقة تتقيد — طبقًا للمعتزلة — في نطاق الطبيعة بحكمته. انظر: ص٥٣.

[84] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٦، ٧٥.

[85] المصدر السابق، ص٥٥.

[86] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج١، ص٢٤٢.

[87] ر. كولنجوود، فكرة الطبيعة، سبق ذكره، ص٩٦.

[88] الخياط، الانتصار، ص٥٣.

الطبيعي — هو من «فعل الله» في الأشياء بإيجاب الخلقة، فإنَّ المعتزلة؛ وأعني النظَّام خاصة، وقد صاروا إلى «أنَّ الباري تعالى ليس موصوفًا بالإرادة على الحقيقة، سواء لأفعاله أو لأفعال عباده».[٨٩] إذ الإرادة لا بدَّ فيها من خاطرَين يأمر أحدهما بالإقدام والآخر بالكف، وبالطبع فإنَّ الفعل الإلهي لا يكون — طبقًا للمعتزلة — عُرضةً للخاطرَين، بل يكون — بسبب من عدل الله وحكمته — على جهة واحدة، هي الأصلح، ومن هنا تنتفي الإرادة على هذا المعنى، ولكن تبقى الإرادة على معنى العلم. ذلك أنه «إذا وصف الله بالإرادة شرعًا «في أفعاله»، فالمراد بذلك خالقها ومُنشِئها على حسب ما علم».[٩٠] وإذن، فإن معنى كون الله مريدًا لأفعاله — ومنها طبائع الأشياء وقوانينها — أنها تكون على حسب ما علم، أو أنها، بالأحرى، علمه. وهكذا تكون قوانين الطبيعة — من حيث هي فعل الله — هي علم الله ذاته، أو أنها — على الأقل — تجلٍّ مباشر له. ولعله يمكن التقدم بالتصور المعتزلي خطوة إلى الأمام؛ أعني إلى حدود التصور الاسبينوزي للقوانين الطبيعية بأنها ليست شيئًا إلا علم الله ذاته.[٩١] واللافت — على أي حال — أن الطابع الإحالي لبنية النسق المعتزلي يتجلَّى — بوضوح — من حيث إن تصورًا «للطبيعي» يحيل إلى «تصور» بعينه للإلهي.

وإذن، فقد بدا أنَّ ثمة «بنيةً» ذات خصائص محددة تنتظم كافة عناصر البحث المعتزلي في الإلهي والطبيعي والإنساني. لقد أمكن — رغم ما بين هذه المسائل من تباين — صياغتها في نسق شامل لا يجد أبدًا أي تفسير بمعزل عن هذه البنية المعنية. ولقد تبدَّت هذه البنية عن طبيعة تعالقية أو إحالية؛ وأعني أنها تتكشَّف عن ضرب من العلاقة التبادلية (reciprocity) بين كلٍّ من الإلهي والطبيعي والإنساني، حتى لقد لاح صعوبةُ تصوُّرِ أيٍّ منهم بعيدًا عن الآخر. وهذه الصياغة المعتزلية للبنية تتكشف عن مضمون مستنير لنسق تمركزت رؤيته للعالم في «الاستيعاب» دون «الاستبعاد». وبالرغم من الطابع النظري المحض لهذه البنية، إلا أنها ليست كيانًا عقليًّا مغلقًا يوجد على نحوٍ ميتافيزيقي، بل إن البنية — بالأحرى — تتولد عن أصل اجتماعي فيما يقول جان

[٨٩] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٥.

[٩٠] المصدر السابق، ص٥٥.

[٩١] اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة.

بياجيه.[٩٢] ولا جدال في أن صياغة نسق معتزلي تنتظمه «بنية» ذات طبيعة خاصة، يؤدي إلى أن يكون البحث في أي مسألة جزئية، عند المعتزلة، محكومًا بمجرد الكشف عن تجلي هذه البنية الخاصة في تلك المسألة الجزئية، وبالتالي سلب «الجزئية» عن تلك المسألة وإدماجها في نسق بنياني كلي تستمد منه المعقولية والتفسير. وهكذا تتحقق شروط العلم، حيث لا علم إلا بالكلي. ومن هنا فإن البحث في النبوة عند المعتزلة لن يتجاوز كونه محاولة لإدراك تجلِّي البنية المهيمنة على النسق بأسره فيها، وبالتالي سلب الجزئية عنها، وإدماجها في النسق الشامل، حيث المعقولية والتفسير.

(٢) النبوة ... أو تجلي البنية[٩٣]

إذا كانت المباحث المعتزلية، في الإلهي والطبيعي والإنساني، قد استوفت شرطَ «العلم» من حيث تكشفت، جميعًا، عن التعبير عن بنية محددة تنتظمها في نسقٍ كليٍّ واحد، فإنَّ مبحث النبوة المعتزلي يستوفي، بدوره، شرط العلم، وذلك من حيث يعبِّر عن ذات البنية، وبالتالي يندمج في النسق الكلي. فإذ تتصف هذه البنية بطابع إحالي، فإن النبوة — طبقًا للمعتزلة — تُعَد «خطابًا إلهيًّا» يُحيل إلى «شرطه الإنساني»؛ وأعني أنه لا يتعلَّق فقط بمطلق الإرادة الإلهية، بل أيضًا، بدواعي المصلحة الإنسانية. فالخطاب الإلهي يتعلَّل — على قول المعتزلة — «بالمصالح المختصة بالمبعوث إليهم»،[٩٤] وليس بمجرد مطلق الإرادة، وإلا كان أدخل في العبث. ومن هنا تتأتَّى ضرورة «الشرط الإنساني»، لا كمجرد إجلاء «للإنساني» فقط، بل، والأهم، نزعًا للعبث عن الفعل — أي الخطاب الإلهي — وإضافته إلى الحكمة. والحق أن ثمة دواعيَ أخرى تُبرر ضرورة «الشرط الإنساني» للخطاب الإلهي؛ إذ يستحيل منطقيًّا مجرد تصور الخطاب — أي خطاب — مع غيابِ

---

[٩٢] فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، ١٩٨٠م، ص٤٥.

[٩٣] أظهر الفصل السابق أنه يستحيل رصدُ بنية النسق الأشعري بأسره، وتجلِّي هذه البنية في النبوة كذلك، بمعزل عن الحوار مع المعتزلة. وهكذا بدا الفصل بناء صريحًا للنسق الأشعري، وبناء ضمنيًّا لنسق المعتزلة. والحق أن خشية التكرار هي ما ستدفع إلى الإيجاز الذي لن يبدوَ كذلك إلا لمن يقف أمام هذا الفصل دون ما سبقه.

[٩٤] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص٢٠١.

أحدِ طرفَيه، وكذا فإن «الخطاب القرآني» يتكشَّف عن ظهورٍ فعَّال لهذا الشرط في تركيبه وبنائه. وأخيرًا، فإنه يستحيل تفسيرُ التطور في الخطاب الإلهي — أو ما يُعرف أصوليًّا بالنسخ في الشرائع — بمعزل عن هذا الشرط الإنساني، وإلَّا فإنه ابتداء، لا شك. وإذن، فإن ضرورة «الشرط الإنساني»، في الخطاب الإلهي، لا تتغيَّا إبراز «فاعلية الإنساني» فقط، بل — والأهم — تأكيد «حكمة الإلهي» ومنطقية فعله أو خطابه. وعلى أي حال، فإنَّ النبوة المعتزلية، على العموم، تستوفي شرط «العلم»، وذلك من حيث تتكشف، لأول وهلة، عن البنية ذات الطابع الإحالي المهيمنة على النسق بأسره. والحق أن تحليل كافة عناصر البحث النبوي المعتزلي ينبثق عن شمول هذه البنية لها.

(أ) تعريف النبوة

سبقت الإشارة إلى أنَّ في لفظ «النبي»، من حيث الاشتقاق، احتمالَين؛ الأول: إلى «النبأ» أو الخبر، والثاني: إلى «النباوة» أو الرفعة. واللافت حقًّا، أنه بينما يتكشَّف أحدهما عن «حضور إلهي» غلَّاب، فإن الآخر يتكشَّف عن «حضور إنساني» فعَّال؛ وأعني أنه بينما يكون لفظ «النبي» مشتقًّا، في أحدهما، من كونه متلقِّي النبأ الإلهي وناقله، فإنه يكون مشتقًّا، في الآخر، من كونه «ينبو ويسمو بفعله ومَلَكته». وهكذا، بينما يكون «الفعل الإلهي» — أو نباءة — هو مصدر الاشتقاق في الأول، فإن «الجهد الإنساني» — أو نباوته ورفعته — هي مصدر الاشتقاق في الثاني. وبالرغم من احتفاظ المعتزلة — وأعني القاضي عبد الجبار — بالاحتمالَين معًا، إلا أنَّ أكثر ميلهم كان إلى تقرير الاشتقاق المعبِّر عن الحضور الإنساني الفعَّال؛ وذلك من حيث يتسق — أولًا — مع تبنِّيهم تعريفًا اصطلاحيًّا بعينه للنبوة، ومن حيث إن كليهما — ثانيًا — يتفقان ومجمل تصوراتهم العقائدية.

فقد صار المعتزلة إلى أنَّ لفظة «النبي» «مأخوذة من النبوة أو النباوة»،[٩٥] وهي «الارتفاع عن الأرض»،[٩٦] ومن هنا، فإنَّ لفظة «النبي» «تُفيد الرفعة»[٩٧] من جهة اللغة،

---

[٩٥] المصدر السابق، ص١٤.

[٩٦] الرازي، مختار الصحاح، ص٦٤٤.

[٩٧] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص١٤.

وليس ثمة — من هذا الوجه اللغوي — «حظر»[98] كالذي أشار إليه «ستيفن أولمان» على استخدامها في هذا المعنى على العموم؛ حيث «لا يقع فيها تخصص من هذا الوجه؛ لأنها تستعمل في كل رفعة».[99] ولكن «الحظر» قد أُضيف إليها حقًّا، من الوجه الديني؛ حيث «صارت في الشريعة والتعارف مستعملة في رفعة مخصوصة»،[100] واللافت في التحليل اللغوي المعتزلي أنه قد ارتدَّ باللفظة «النبي» إلى بنيتها الإنسانية الخالصة، وذلك قبل أن تتلبسها دلالات دينية أو إلهية خاصة. ويبدو أن هذا التحليل اللغوي يجد تفسيرَه في القصد المعتزلي، تصور النبوة — اصطلاحًا — تقوم، أولًا، في «الجهد الإنساني»، ثم في «الفعل الإلهي».

فقد صار المعتزلة إلى أنَّ النبوة، في الاصطلاح، تكون «رفعة وارتقاء»، لا «هبة واصطفاء» كما بدا للأشاعرة. ذلك أنه في حين تقوم النبوة — طبقًا للأشاعرة — في مجرد «القول»؛ أعني «قول الله تعالى لمن يصطفيه: «أنت رسولي».»[101] فإنها تقوم — طبقًا للمعتزلة — في «صفة الفعل»؛ أعني أنها «تئول إلى صفات الأفعال».[102] إذ النبوة «جزاء على عمل»؛[103] وأعني أنها «رفعة مخصوصة» يستحقها «النبي»، لا على سبيل الابتداء الإلهي المطلق غير المبرَّر، بل «إذا قبل الرسالة، وتكفَّل بأدائها والصبر على عوارضها، استحق هذه المنزلة»،[104] وإذن، فإنَّ النبوة — طبقًا للمعتزلة — تُعَد استحقاقًا على «فعل» من الإنسان، وليست ابتداء «بقول» من الله. حقًّا لقد صار من المتأخرين؛ وأعني الجبَّائي خاصة، إلى نحو «أن تكون النبوة ابتداءً»،[105] ولكنه يبقى أن مجمل النسق المعتزلي لن يحتمل ابتداءً مطلقًا، بل مبررًا. اللافت، على أي حال، أن «اللغوي» يُحيل إلى

[98] انظر الفصل الأول من «الباب الأول»، وانظر أيضًا: ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، سبق ذكره، ص١٧٤–١٧٧.

[99] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص١٤.

[100] المصدر السابق، ج١٥، ص١٤.

[101] الجويني، الإرشاد، ص٣٥٥.

[102] المصدر السابق، ص٣٥٥.

[103] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص١٦.

[104] المصدر السابق، ج١٥، ص١٦.

[105] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٢٢.

«الاصطلاحي»[١٠٦] في النبوة، وأن «الجهد الإنساني» يُحيل إلى «الاصطفاء الإلهي». وهذا ما يؤكد على هيمنة «البنية»، التي تتَّسم بطابع إحالي أصلًا.

(ب) وجوب النبوة أو ضرورتها

صار المعتزلة «إلى أن ما يصدر عن الله هو فعل واحد؛ فعل ما هو أصلح».[١٠٧] وإذن، فالفعل الصادر من الله ليس — كما بدا للأشاعرة[١٠٨] — مختصًّا بضروب من «الجواز» لا يتميز بعضها من بعض، بل إنه، بالأحرى، مختصٌّ بضرب من «الوجوب» أو الضرورة مستمد من كونه «الأصلح». وهكذا «الأصلح» هو شرط «الواجب»، حتى لقد «صار الواجب في حكم الضد للقبح»[١٠٩] — لا للممكن أو الجائز — عند المعتزلة. واللافت أن «الأصلح» هنا، هو «الأصلح» للعباد؛[١١٠] إذ «الأصلح» «إنما يجب من حيث أدى إلى غرض محمود»،[١١١] وهذا الغرض يستحيل عوده إلى الله، لأن «النقص» «إنما يلزم لو كان الغرض عائدًا إليه».[١١٢] ومن هنا، فإن «عوده — أي الغرض — إنما هو إلى المخلوق».[١١٣] وعلى هذا، فإن الوجوب في الفعل الإلهي، ذو أصل إنساني، وذلك من حيث يرتبط «بالأصلح». والحق أن الوجوب هنا، إنما هو وجوب حكمة، لا وجوب قهر واضطرار. إذ يتغيًّا التحليل المعتزلي للفعل الإلهي — على الوجوب — «إبراز الحكمة»، لا «إطلاق القدرة»، كالحال في التحليل الأشعري للفعل الإلهي، على الجواز. وهكذا، فإنه بينما صار الأشاعرة إلى أنَّ

---

[١٠٦] أعني أن ردَّها — في اللغة — إلى «النباوة» يُحيل إلى كونها — في الاصطلاح — رفعة مخصوصة وارتقاء. وهكذا كما أن الردَّ الأشعري لها — لغة — إلى «النبأ» يُحيل إلى كونها — اصطلاحًا — «هبة واصطفاء»، ولكن بينما يقصد المعتزلة إجلاء الإنساني، كان قصد الأشاعرة إطلاق الإلهي.

[١٠٧] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٤٦٤.

[١٠٨] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٥٢.

[١٠٩] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٤، كتاب الأصلح، ص٧.

[١١٠] والمؤكد أنه الأصلح للإلهي كذلك؛ وذلك من حيث يبدو عادلًا وحكيمًا، لا ظالمًا وعابثًا. وهكذا الإلهي والإنساني تجمعهما أبدًا — حسب المعتزلة — هُوية عينية واحدة، بحيث لا يتعين الإلهي وحده — بمعزل عن الإنساني — كرؤية صورية مطلقة ومجردة، كالحال عند الأشاعرة.

[١١١] المصدر السابق، ج١٤، ص٤٥.

[١١٢] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٢٣٠.

[١١٣] المصدر السابق، ص٢٣٠.

«المصحِّح للمقدورية هو الجواز، ولو رفضناه لبقيَ إما الوجوب أو الامتناع، وهما يمنعان من المقدورية»،[114] فإن بإمكان المعتزلة الصير إلى أن «المصحح للحكمة هو الوجوب، ولو رفضناه لبقيَ إما الجواز أو الامتناع. وهما يمنعان من الحكمة». وإذن، فتأكيد الحكمة هو ما يُبرر أن ما يصدر عن الله فعل واحد ... هو «الأصلح» أو الواجب.

فالحق أن التصور المعتزلي للواجب في حكم «الضد» للقبيح، يمكن أن يتأدَّى إلى أن «الجواز» — وهو ما يضاد الوجوب منطقيًّا — يرادف القبيح، وبالفعل فإن الجواز، من حيث يستبعد أيَّ تبرير عِلِّي أو غائي للفعل الإلهي، يؤدي إلى إبطال حكمة الله وبيان عبثه. وذلك لأنه «لو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود — مع أن الدليل قد دل على كونه حكيمًا في أفعاله، غير عابث في إبداعه — لكان عابثًا، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر من الحكيم المطلق والخير المحض».[115] وهكذا، فإن انتفاء الغرض أو الداعي «الموجب» للفعل يتأدَّى — طبقًا للمعتزلة — إلى العبث وإبطال الحكمة. ومن هنا فقد صاروا إلى أنه لا بدَّ من غرضٍ أو داعٍ لحدوث الفعل بحيث «له يفعل الفاعل أفعاله».[116] وأما إذا صار البعض إلى أن «الأكثر في استعمالهم — أي الداعي والغرض الموجبان للفعل — هو في المنافع والمضار، ولذلك يقلُّ — أو يستحيل بالأحرى — استعمال هذه اللفظة في الله سبحانه، لما استحالت عليه المنافع والمضار»،[117] فإن المعتزلة قد أدركوا أنه «لا يمنع كل ذلك من أن يستعمل — الداعي والغرض — على طريقة الاصطلاح، في كل ما له يفعل الفعل، حتى يطلق ذلك فيه تعالى، ما لم يُوهِم ما لا يجوز عليه، فإذا اقترن به الإيهام وجب البيان والتفسير»،[118] ولقد سبق بيان أن «النقص» هو ما يمكن توهمه من ذلك، مما لا يجوز عليه؛ حيث «الفاعل بغرض مُستكمَل بالغرض»،[119] وأما البيان والتفسير النافي للإيهام، فهو — على قول المعتزلة — أن الداعي والغرض غير عائدَين عليه، حتى لا يلزمه النقص، بل عودهما إنما هو إلى المخلوق. وإذن، فإن الفعل الإلهي، عند المعتزلة، لا يتَّسم

[114] الرازي، معالم أصول الدين، ص٥٢.

[115] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٢٣٠.

[116] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٤، ص٤٤.

[117] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٤، ص٤٤.

[118] المصدر السابق، ج١٤، ص٤٤.

[119] الطوسي، تلخيص المحصل، بذيل كتاب المحصل للرازي، سبق ذكره، ص٢٠٥.

— كنظيره الأشعري — بالإطلاق، واللاتحدد، بل إنه — بالأحرى — يتحدد ويتخصص بالوضع الإنساني؛ وأعني أنه لا يجد تبريرًا في ذات الله، حيث مطلق القدرة والإرادة، بل في ذات الإنسان، حيث دواعي الحاجة. واللافت أن تصوره هكذا؛ أي مبررًا بالإنساني، قد ارتبط — جوهريًّا — بإثبات الحكمة للإلهي. وهكذا، فإنه بينما ارتبط التحليل الأشعري للأفعال على الجواز برؤية للعالم بدءًا من الإلهي فقط، فإن التحليل المعتزلي للأفعال على الوجوب يرتبط — في المقابل — برؤية للعالم بدءًا من الإلهي يُحيل إلى الإنساني والعكس.

وإذا كان ربط النبوة — أشعريًّا — بمطلق القدرة والإرادة قد تأدَّى إلى أنها «ليست واجبةً أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجِّحها سيان»،[١٢٠] أو أنها «ممكن يستوي طرفاه»،[١٢١] فإن ربطها — معتزليًّا — بمصلحة العباد قد تأدَّى إلى «القول بوجوبها عقلًا».[١٢٢] ذلك «أنه قد تقرَّر في عقل كلِّ عاقل وجوبُ دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضًا أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح، فإنه واجب لا محالة؛ إذا صح هذا، وكنَّا نجوِّز أن يكون في الأفعال ما إذا فعلناه كنَّا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنَّا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يُعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك، فلا بدَّ من أن يُعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكونَ عائدًا بالنقص على غرضه بالتكليف. وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولًا مؤيَّدًا بعلمٍ معجزٍ دالٍّ على صدقه، فلا بدَّ من أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به».[١٢٣] وإذن، فإن النبوة — طبقًا للمعتزلة — واجبة على الله، وكسائر الواجبات فإن وجوبها من العقل. وأما أنها واجبة على الله، فمن حيث إنها حسنة؛ إذ «الواجب»، عند المعتزلة، هو الحسن أو «الأصلح». ومن هنا، فإن «الوجوب»، في النبوة، مشروط «بالحسن». إذ النبوة «متى حسنت وجبت، على معنى أنها متى لم تجب (أو لم تحسن) قبحت لا محالة».[١٢٤] وإذن، فإن وجوب النبوة يتأتَّى من كونها تنطوي على ما تتقوم به ذاتيًّا؛ أعني حسنها.

---

[١٢٠] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٣١٨.

[١٢١] التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص١٦٤.

[١٢٢] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص١١٨.

[١٢٣] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٤.

[١٢٤] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٤.

إذ النبوة من حيث هي كذلك؛ أي من حيث لا تنطوي على مقوم ذاتي من حسن أو قبح، لا تخرج فقط عن حد الوجوب أو الامتناع، بل والأهم أنها تجاوز التصور تمامًا. إذ تغدو كذلك النوع من الفعل الذي لا يكون حسنًا ولا قبيحًا، «وهذا الوجه (من الفعل) مما لا يصح وقوعه في أفعال الله سبحانه؛ لأنه عالم لنفسه، فلا يصح وقوع شيء منه من غير أن يعلمه. فلا بد من كون فعله حسنًا أو قبيحًا».[١٢٥] وإذ يستحيل القبح، لا في النبوة فقط، بل في سائر أفعاله، فإن النبوة فعلٌ لا شك في حسنه، وبالتالي لا شك في وجوبه. وأما أن وجوب النبوة من العقل، فمن حيث إنها من مقتضيات «العدل»، «ووجه اتصاله — أي النبوة — «بالعدل»، هو أنه كلام في أنه — سبحانه وتعالى — إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات، فلا بد من أن يُعرفناها لكيلا يكونَ مخلًّا بما هو واجب عليه. ومن العدل ألَّا يُخلَّ بما هو واجب عليه».[١٢٦] ومعلوم أن «العدل» أحد «الأصول الخمسة «التي» لا يسع أحدًا من المكلفين أبدًا جهلها، بل تجب عليهم معرفتها»،[١٢٧] ولقد صار العلَّاف في تأكيد وجوب معرفتها عقلًا، «إلى أنه يلزم الطفل أن يبدأ بمعرفته نفسه، ثم يلزمه بعد ذلك أن يأتيَ بجميع معارف «التوحيد» و«العدل» بلا فصل».[١٢٨] وإذن، فإن الوجوب العقلي للنبوة يتأتى من كونها تتقدم على «العدل»، وهو أصل عقلي، أعني أن المعرفة به من ضرورات العقول.

واللافت أن الضرورة أو الوجوب في النبوة ذات أصل «إنساني»، لا «إلهي». إذ «الوجوب» مشروط «بالحسن»، والحسن يتعلق بالعباد؛ وأعني أن الغرض في النبوة والقصد، عائدان إلى «العبد»، لا إلى «الرب». ومع ذلك فإنه يمكن المصير — أو هكذا يبدو — إلى أنه لا وجهَ في النبوة لمصلحة العبد على مقتضى النسق المعتزلي. ذلك أن تصور المعتزلة للفعل البشري، على العموم، ينطوي في ذاته على ما يتقوم به ذاتيًّا من حسن أو قبح، ثم الإقرار بقدرة العقل البشري على إدراك ما ينطوي عليه الفعل «ذاتيًّا» من حسن أو قبح، يمكن أن يؤديَ إلى أن في العقول غُنيةً عن النبوة، وذلك من حيث تتحقق المصلحة بها فقط. ومن المفارقات أن المعتزلة قد صاروا إلى إيجاب النبوة بدءًا من هذا

[١٢٥] القاضي عبد الجبار، المغني، ج٦، ق١؛ كتاب التعديل والتجوير، ص١٣.

[١٢٦] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٣.

[١٢٧] القاسم الرسي، الأصول الخمسة، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج١، ص١٤٢.

[١٢٨] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج١، ص٢٠٦.

التصور ذاته؛ أعني من تصور الفعل ينطوي على ما يتقوم به «ذاتيًّا»، ومن تصور العقل قادرًا على إدراكه. فقد تكشَّف التحليل المعتزلي للأفعال عن أن ثمة من الأفعال ما لا مدخل للعقل في معرفته، وهي «الألطاف». واللطف «هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إلى إما إلى اختيار الحسن أو إلى ترك القبيح».[١٢٩] وحيث «إنه ثبت أن مَن دعا إلى الواجب، واختاره المكلف عنده، ولولاه كان لا يختار، وجب كوجوبه، وما يُختار عند القبيح على وجه لولاه كان لا يُختار «القبيح»، قَبُح. «وإذ» ليس للعقل مدخلٌ في معرفة الأفعال التي هذه صفتها،[١٣٠] لأنه إنما يُعرف بالعقل وجوبُ ردِّ الوديعة، والإنصاف، وشكر النعمة، وقبح الظلم والكذب، والأمر بالقبيح، وغيرهما، وحسن الإحسان، والتفضل وغيره؛ فأما أن يُعرف به أن الصلاة تنهَى عن الفحشاء والمنكر، وأن شرب الخمر يُورث العداوة والبغضاء «فمحال»، فلا بدَّ إذن أن يبعث الله تعالى مَن يعرِّفنا هذه الأمور إذا لم يكن هناك ما يقوم مقامه، فحسن لذلك بعثة الأنبياء».[١٣١] وقد يصير البعض إلى أنه لا وجه للمصلحة في هذه الأمور التي يبعث الله مَن يُعرفنا إياها، أو أن وجه المصلحة فيها متقرر بالسمع لا بالعقل. ويأتي الردُّ المعتزلي بأن «الدليل العقلي، كما يدل على وجوب شكر المنعم، فكذلك يدل على وجوب العبادة للمنعم الأعظم، الذي اخترع وأحيا وعرض الدين والدنيا ... ولكنه (أي الدليل العقلي) لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها، وأوقاتها، وأماكنها؛ لأنها «العقول» لو دلَّت على ذلك، لكان ذلك كدلالتها على سائر الواجبات العقلية، التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه. فكان يجب أن تكون هذه أحوال هذه الأفعال (لو كان العقل يدل عليها)، وكيف يدل العقل على أن الصلاة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة، وحال الخضوع فيها وبها لا يتغير؛ وأن صوم يوم النحر لا يكون عبادة، وقبله يكون عبادة ... وذلك يبيِّن أنه لا مجال للعقليات فيه على وجه من الوجوه»؛[١٣٢] أعني في أعيان الأفعال التي بها يُعبد

[١٢٩] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٣، ق١، كتاب اللطف، ص٩.

[١٣٠] ذلك «أن ما يدل عليه العقل، هو ما فيه استدلال عقلي معلوم. فأما ما ليس هذا حاله، فلا دليل في العقل عليه. والعلم أن هذه الأفعال ألطاف ومصالح يجري مجرى العلم بالغيب، وما سيقع من المكلَّف وما لا يقع، وما يُقوي دواعيه، وما لا يُقوي، فذلك لا يتأتَّى فيه الدليل العقلي». انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص٢٦.

[١٣١] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج١، ص٢٣٥.

[١٣٢] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص٢٧–٢٨.

وشروطها. وإذن، فإنَّ وجه المصلحة في الأمور التي يبعث الله مَن يُعرِّفنا بها، يتأتَّى — طبقًا للمعتزلة — من أنها تدل العبد على أعيان وشروط الأفعال التي يؤدِّي بها ما أوجبه العقل عليه من وجوب الشكر والعبادة للمنعم. واللافت، على أيِّ حال، أنَّ مبرر «السمع» يبدو قائمًا في «العقل».

وإذا كان وجوب النبوة قد تأسَّس، أولًا، على أن ثمة من الأفعال ما لا مدخلَ للعقل في معرفة صفته، فإن ثمة من الأفعال «ما له صفة في العقول قد يقترن بها الوجوب (أو الحسن) على وجه، والقبح على وجه»؛[١٣٣] وأعني أن الفعل الواحد قد يكون حسنًا من جهة وقبيحًا من جهة أخرى. وإذا كان «كانط» لم يجد في مذهبه الأخلاقي العقلي الصارم، مكانًا لمثل هذه الأفعال، فصار «الواجب»، عنده، غير مشروط مطلقًا، فإن المعتزلة قد صاروا إلى «أن السمع يكشف — فيما يتعلق بهذا النوع من الأفعال — عن الوجه الذي يجب (أو يحسن) عليه»،[١٣٤] أو «يقبح» عليه، أو يكشف «عما يقارنه مما يقتضي حسنه أو وجوبه أو قبحه.»[١٣٥] وإذن، فإن وجوب النبوة، هنا، مستمدٌّ من بيان وجوه الحسن والقبح، في نوع من الأفعال يقترنان فيه. والحق أنه لا خفاء، هنا، في وجه المصلحة.

ثمة إذن، عند المعتزلة، ضربٌ من الاحتياج الإنساني للنبوة. ولكنه ليس احتياجًا — كالذي عند الأشاعرة — يتكشف عن غياب «الإنساني» وسلبيته، بل إنه — بالأحرى — يتكشف عن حضوره وفاعليته. فإن مجرد كون النبوة تتقوَّم من «الاحتياج الإنساني»، يتكشف — منطقيًّا — عن حضوره الفعال في بنائها لا شك، وأما كونها تتقوم من مطلق الإرادة، فإنه لا يتكشف — في المقابل — إلا عن تغييب الإنساني، حتى ولو كان «الحاجة». وإذن فإنها «الحاجة»، بوصفها نتاجًا «للفاعلية»؛ أعني من حيث هي نتاج لتحليل طبيعة الفعل البشري، أو تصور الإنسان «فاعلًا»، وليست الحاجة بوصفها شكلًا من أشكال «السلبية»؛ أعني من حيث هي مجرد نتاج لتصور الإلهي منفردًا بالقدرة والفعل، على نحوٍ مطلق، ودون أدنى تعلُّق إنساني، هي ما تتقوم به النبوة — طبقًا للمعتزلة — ومن هنا وجه المصلحة فيها، وبالتالي حسنها ووجوبها.

---

[١٣٣] المصدر السابق، ج١٥، ص١١٨.

[١٣٤] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص١١٨.

[١٣٥] المصدر السابق، ج١٥، ص١١٩.

واللافت أن الوجوب المعتزلي للنبوة، لم يتبلور البتة بدءًا من غياب العقل وانسحابه، بل — بالأحرى — من حضوره وإيجابه. ومن هنا، فإنه إذا كان إمكان النبوة لا يتكشَّف — طبقًا للأشاعرة — إلا عن عجز العقل ويأسه، وهو «عجز» ينطوي عليه العقل بما هو كذلك؛ وأعني أن عجزًا «ذاتيًا» يقوم على نحوٍ مطلق غير مشروط بوضعية العقل التاريخية، فإن الوجوب المعتزلي يتكشف، في المقابل، عن قدرة العقل وفعله، وهي «قدرة» — تمامًا كالعجز الأشعري — ينطوي عليها العقل بما هو كذلك؛ وأعني أنها قدرة «ذاتية» يتقوم بها العقل «ذاتيًّا» ولكنها — عكس العجز — لا تقوم على نحو مطلق غير مشروط بوضعية العقل التاريخية، بل إن ثمة ما يطرأ «تاريخيًّا» لا «ذاتيًّا» من الغياب على هذه القدرة، ومن هنا تأتي النبوة «بتفصيل الجملة المستقرة في العقل»،[١٣٦] أو — بالأحرى — إجلاء قدرته المضمرة، بسبب من التاريخ، لا من ذاته، على المعرفة، وإذن، فالنبوة — طبقًا للمعتزلة — تقوم في حضور العقل وإيجابه لا في غيابه وانسحابه. ولا شك في كون ذلك يرتبط بجوهر الرؤية المعتزلية للنبوة، ضمن حدود إنسانية، لا في إطار المطلقات الإلهية.

وإذا كان غياب العقل يقدح — طبقًا للمعتزلة — في النبوة، وذلك من حيث يستحيل تصورها — أصلًا — إلا على قانون العقل؛ إذ هي بمعزل عن قانون العقل تبدو غير منطوية في ذاتها على ما يبرِّر حسنها (أو وجوبها)، فإن غياب النبوة أيضًا يقدح — طبقًا للمعتزلة — في العقل، ولكن ذلك لا يكون من النظر إلى النبوة من حيث هي كذلك؛ أعني بوصفها خطابًا إلهيًّا مطلقًا، دون أدنى تعلُّق «إنساني»، بل من النظر إليها من حيث هي إجلاء لقدرة «العقل» المضمرة — بسبب من التاريخ لا غيره — على بناء العالم وفق نظامه. وهكذا صار المعتزلة إلى «أن ما تأتي به الرسل لا يكون إلا تفصيل ما تقرَّر جملته في العقل»؛[١٣٧] إذ «العقل لا يستوفي جميع العلوم؛ لأنها لا تنحصر؛ وإنما يتقرر فيها «العقول» العلم بالجمل والأصول، ثم يستبد العلم (وقد يكون السمع) بتفصيل ذلك، وبالفروع من جهة الأدلة؛ ولا يكون أحدهما مخالفًا للآخر؛ لأن ذلك لو وجب لوجب ألَّا يكون العقل، فيما نعلم فيه تفصيله، إلا متناقضًا؛ وفي ذلك قلب نفس العقل. وإنما يروم القوم أن يقدحوا في غير العقل طلبًا لسلامة العقل. فإذا أدَّاهم قولهم إلى القدح

[١٣٦] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج١، ص٢٣٦.
[١٣٧] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٥.

فيه (أي العقل)، فقد بلغ فساد ما قالوه النهاية».[١٣٨] وإذن، فإن القدح في «السمع» من حيث هو العلم بالجمل والأصول المتقررة في العقل؛ أو من حيث هو المجلي لقدرة العقل على بناء العالم وفق نظامه، يؤدي إلى القدح في «العقل» ذاته، وذلك من حيث يتكشف عن تناقضه. وإذن، فإنه ليس القدح في «العقل» فقط — وهذا ما صار إليه الأشاعرة — يتأدَّى إلى القدح في «النبوة»، بل وكذلك القدح في «النبوة» — وهذا ما صار إليه البراهمة — يتأدى إلى القدح في «العقل». وهكذا يتكشَّف التحليل المعتزلي للعلاقة بين العقل والنبوة عن تصورهما على نحوٍ جدلي (Dialectic)، تنهار معه النظرة الصورية — عند كلٍّ من الأشاعرة والبراهمة — لكون أحدهما يستبعد الآخر وينفيه، لتفسح الطريق لنظرة جدلية ديالكتيكية، يكتسب فيها كلٌّ منهما ضرورتَه من «ضرورة» الآخر، لا من «نفيه».

ولعله قد يُصار إلى هامشية «النبوي» وثانويته على مقتضى النسق المعتزلي؛ إذ «العقل»، عند المعتزلة، يطغى على الكثير مما هو — عند غيرهم، والأشاعرة خاصة — «للنبوة». ففي حين يصير الأشاعرة إلى أنه «لا سبيل من ناحية العقل إلى إيجاب شيء، ولا إلى حظره، ولا إلى إباحته»،[١٣٩] وأن كل ذلك — هو قوام الأخلاق — من فعل النبوة، وكذا فإن «الناس محتاجون — في كلِّ ما يخص الدنيا — من تمييز الأغذية عن الأدوية والسموم القاتلة إلى سمع وتوقيف، وأن الواجب أيضًا أن يكون العلم أصل «الطب» موقَّفًا عليه ومأخوذًا من جهة الرسل عليهم السلام»،[١٤٠] فإن المعتزلة قد صاروا إلى أنَّ التحسين والتقبيح — وهو قوام الأخلاق — يكون من العقل، وكذلك فإنه «وجب أن يرجع العاقل، مع كمال عقله، في طلب مصالح دنياه، إلى أن يعرف بالتجارب حال السموم القاتلة، والأدوية النافعة، والأغذية التي بها يقوم البدن، ومفارقتها لغيرها، ولا يتم كلُّ ذلك إلا بما يحل محلَّ الأخبار؛ لأن التجارب تضمن ذلك وتقتضيه».[١٤١] ومن هنا، فإن النبوة، عند المعتزلة، لا تتعلق — فيما تراءى للأشاعرة — إلا «بالعلم بوجوب بعض الواجبات، وحسن بعض المحسنات، وقبح بعض المقبحات ... «وذلك» كوجوب الصلوات وتقديرها،

---

[١٣٨] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص١١١-١١٢.

[١٣٩] الباقلاني، التمهيد، ص١٢١.

[١٤٠] المصدر السابق، ص١٢٩.

[١٤١] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص٤٦.

والزكوات ونصابها، وحسن إيجاب الدية على العاقلة، وتقبيل الحجر، والسعي بين الصفا والمروة، وقبح شرب الخمر، والوطء بغير عقد ولا ملك يمين، وقبح ترك الصلوات وما جرى مجرى ذلك، مما لا سبيل إلى العلم بوجوبه وقبحه وحسنه من ناحية العقل».[١٤٢] وإذن، فإن العقل المعتزلي ممَّا يستقل «بمصالح الدنيا»، وأما النبوة فإنها تدل على «مصالح الدين»، أو «تدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها، وأوقاتها وأماكنها».[١٤٣] ومع أنه لا شك في حقيقة ذلك، إلا أنه لا يدل البتة على ما ارتآه الأشاعرة من هامشية النبوة وثانويتها على مقتضى النسق المعتزلي. إذ النبوة، في النسق المعتزلي، تكتسب دلالتها القصوى من أن «الدين» — وهي مصدره — يمثِّل سندًا وضمانة «للدنيوي». فقد صار المعتزلة — وكذا الفلاسفة — إلى أنَّ «كل واحد من الناس قلَّما يستقلُّ بنفسه وفكرته، وحوله وقوته، في تحصيل أغراضه الدنيوية، ومقاصده الأخروية إلا بمعين ومساعد له من نوعه. وإذ ذاك فلا بد من أن تكون بينهم معاملات، من عقود وبياعات وإجارات ومناكحات، إلى غير ذلك، مما تتعلق به «الحاجات»، وذلك لا يتم إلا بالانقياد والاستسخار من البعض للبعض، وقلما يحصل الانخضاع والانقياد من المرء لصاحبه بنفسه، مع قطع النظر عن مخوفات ومرغبات، دينية وأخروية، وسنن يتبعونها، وآثار يقتدون بها، وذلك كلُّه إنما يتم ببيان ومشرِّع يخاطبهم ويفهمهم من نوعهم؛ وفاءً بموجب عناية المبدأ الأول بهم».[١٤٤] وإذن، فإن النبوة — حسب المعتزلة — تمثِّل سندًا للدنيوي، وذلك من حيث إنه لا بد لصلاح الدنيوي من مرغبات دينية وأخروية. واللافت أن المعتزلة، من حيث تغيَّوا في الدين سندًا للدنيوي فقط، فإنما يؤكدون على أن «الدنيوي» ليس خاويًا من أي بناء، بحيث لا يجد بناءَه كاملًا إلا في الديني، وإنما ينطوي «الدنيوي» على بناء لا يجد في «الديني» إلا ضمانه وسنده. وهكذا يبدو «الديني»، عند المعتزلة، «كالإلهي» عند كانط؛ كلاهما يمثل سندًا وضمانة لعالم قائم بذاته، ولو إلى حدٍّ. وهي ضمانة تبلغ من الضرورة

[١٤٢] الباقلاني، التمهيد، ص١٢٤.

[١٤٣] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٠، ص٢٧.

[١٤٤] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٣١٩. ورغم أن هذه الفكرة — التي تؤسِّس النبوة اجتماعيًّا — قد تكون من إضافات علم الكلام المتأخر الذي اختلط بالفلسفة حتى لم يَعُد يتميز عنها، أو منها مما يمكن قبوله على مقتضى النسق المعتزلي. ولعلها تمثِّل لا وعيًا للنسق ظل مكبوتًا إلى أن أجلاه الآمدي.

حدَّ أن الإنسان، إن لم يجدها ماثلة في النبوة — كالحال عند المعتزلة — فإنه يضطر إلى التسليم بها كإحدى مصادرات العقل العملي عند كانط.[١٤٥]

وهكذا يتكشف وجوب النبوة عن حضور «الإنساني» أبدًا؛ إذ «الوجوب» قد تراءى — أولًا — ذا أصل إنساني. ومن جهة أخرى، فإنَّ تصور هذا الوجوب من العقل يُحيل إلى قدرة العقل الإنساني وفاعليته في المعرفة. ومن هنا، فإن النبوة طبقًا للمعتزلة تُعَد «خطابًا إلهيًّا» مشروطًا «إنسانيًّا»؛ وأعني أنها لا تتكشف عن طبيعة أحادية مطلقة، كالحال عند الأشاعرة، بل تتكشف عن طبيعة «إلهية وإنسانية» معًا، وذلك من حيث تُظهر تفاعل الإلهي والإنساني معًا، وليس استبعاد أحدهما للآخر. ولا جدال في أن هذا الحضور للإلهي والإنساني معًا، إنما يمثِّل حضورًا مباشرًا للبنية المهيمنة على النسق بأسره.

وأخيرًا، فإن الوجوب يتكشف — حسب المعتزلة — عن أن ثمة ما يتقوَّم به الشيء «أو الفعل» ذاتيًّا؛ وأعني أن الشيء ينطوي في «ذاته» على ما يبرِّر وجوده. ومن هنا، فإن حصوله في الوجود، إنما يبين بمجرد تأمل ذاته، دون التعويل على سند خارجي. وإذ النبوة، طبقًا للمعتزلة، على قانون الوجوب، فإنه من الحتم أن يسريَ عليها ذلك؛ وأعني أنها تنطوي — بدَورها — على ما تتقوَّم به ذاتيًّا. وإذن، فإن حصولها في الوجود مما يبين بنفسه، لا بغيره. وهكذا، فإن الأساس النظري للمعجزة، من حيث هي علامة «خارجية» تتقوم بها النبوة، ينهار ويتقوَّض تمامًا. وقد اقتضى ذلك ضربًا من البناء المعتزلي للمعجزة، بوصفها شهادة «باطنية»، يباين تمامًا البناء الأشعري لها. ومن حسن الطالع أن هذا البناء ذاته، يمثِّل استلهامًا جوهريًّا للمعجزة الحقة في الإسلام.

(ج) المعجزة

لعله بدا أن ثمة ضربًا من الاتساق بين الإمكان الأشعري وبين بناء المعجزة، بوصفها علامة خارجية. إذ النبوة — على قانون الإمكان والجواز — مجردُ فعلٍ جائز يفتقر إلى أي ضرورة أو مقوم ذاتي. وإذن، فإن حصولها في الوجود لا يبين بنفسه، بل بغيره.

[١٤٥] والحق أن ثمة بين المعتزلة وكانط تماثلًا لافتًا، وهو تماثُل يتجاوز مجردَ اتفاقهما في القصد إلى بناء «الدين في حدود العقل وحده»، إلى أن هذا القصد لا يتحقق في إطار العقل النظري، بل «العملي».

إذ الجواز يعكس ضربًا من التكافؤ بين حصولها في الوجود وبين عدمه، ومن هنا فإنها تقتضي ما يدل على حصولها في الوجود؛ وأعني فعلًا أو علامة «خارجية» تتقوم بها، بعد أن افتقرت إلى ما تتقوَّم به «ذاتيًّا»، وهذا الفعل أو العلاقة هي المعجزة. وهكذا الاتساق بين تصور النبوة تفتقر إلى ما تتقوم به «ذاتيًّا»، وبين تصور المعجزة مقومًا «خارجيًّا». وليس من شك في أن ما يتبدَّى بين «الوجوب» المعتزلي للنبوة، وبين بناء المعجزة، على هذا النحو، هو ضرب من المأزق. ومن حسن الطالع أنه مأزق مشروط؛ أعني أنه لازم فقط عن تصور المعجزة مقومًا «خارجيًّا»، وأما تصورها مقومًا «ذاتيًّا»، فإنه يتبدَّى — لا جدال — عن ضربٍ من الاتساق مع الوجوب المعتزلي للنبوة.

وبالرغم من أنَّ أكمل محاولة لبناء المعجزة وردت في وثيقة معتزلية،[١٤٦] لم تكن «معتزلية» حقًّا. إذ التزم القاضي عبد الجبار حدودَ البناء الأشعري للمعجزة، من حيث هي مقوِّم «خارجي» للنبوة، فبدا وكأن محاولته ممَّا لا يتَّسق ومقتضيات رأي في النبوة ما تتقوم به «ذاتيًّا»، وبالتالي فإن حصولها في الوجود ممَّا يبين بنفسه لا بغيره. ومن هنا القول بلا معتزلية محاولته، ومن هنا، أيضًا، إغفالها؛ إذ في البناء الأشعري للمعجزة، عن رصدها، غناء. وبالرغم من ذلك، فإن ثمة مَن صار من المعتزلة إلى بناء المعجزة، بوصفها مقومًا «ذاتيًّا» للنبوة؛ أعني يقوم في ذاتها، لا خارجها. وثمة — بالتالي — مَن صار إلى نقض المعجزة بوصفها مقومًا «خارجيًّا» للنبوة. وإذا كان البناء الأشعري للمعجزة قد ارتبط — فيما سبق — بتصور بعينه «للطبيعة»، فإن البناء المعتزلي للمعجزة يرتبط، بدوره، بتصور «للطبيعة» تنطوي — هي الأخرى — على ما تتقوم به ذاتيًّا.

من بناء الطبيعة إلى بناء المعجزة

تأدَّى المعتزلة إلى أنَّ الطبيعة، كسائر ما عداها، تنطوي على ما تتقوَّم به «ذاتيًّا». فإن ثمة «مقوِّمًا ذاتيًّا باطنيًّا في الأجسام يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها، أو بموجب طبيعتها».[١٤٧] وهكذا، فإن أهم ما يترتَّب على تقوُّم الطبيعة «ذاتيًّا»، أنها فاعلة بذاتها. ومن هنا، فإنَّ المعتزلة قد «أباحوا بعض الحرية (أو الفاعلية) للأشياء»،[١٤٨] فصار «معمر» إلى

[١٤٦] القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص١٦٨–٢٧٠، وكذا شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٨–٥٧٢.

[١٤٧] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج١، ص٢٤٢.

[١٤٨] يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص١٠.

أنَّ الأغراض هي فعل الجواهر بطبائعها، وصار الجاحظ أيضًا إلى أن أثبت الطبائع «الذاتية» للأجسام، وأثبت لها — تبعًا لذلك — أفعالًا مخصوصة بها.[١٤٩] واللافت أن هذه «الفاعلية» ليست تصدر عن الصدفة أو الاتفاق، بل الطبيعة أو الطبع، الذي هو من فعل الله بإيجاب الخلقة على قول النظَّام، تتحكم في هذه الفاعلية. ويعني هذا الطبع أو الطبيعة أن ثمة «للأشياء أساسًا للنمو والتنظيم والحركة في ذاتها».[١٥٠] وهذا يعني أن ثمة أساسًا موضوعيًّا في الطبيعة ينتظم حركتها ونموها. وهكذا تأدَّى المعتزلة إلى أن ثمة قوانين موضوعية قائمة في الطبيعة تنتظم فاعليتها، وإذن فإن الطبيعة — طبقًا للمعتزلة — ليست «مواتًا» يستمد فعله من مصدر خارجي، على غير قانون ثابت، بل «نظام» فاعل بذاته، على أساس قانون موضوعي ثابت؛ وأعني أنها طبيعة في قبضة «قوانين، منظمة» تفعل بها، لا هيمنة «قدرة مطلقة» تخضع لها.

ويبدو أن هذه القوانين الطبيعية قد بدَت للمعتزلة بمثابة علم الله ذاته. إن «الطبيعة» — من حيث هي فعل لله — إنما أنشأها الله، لا على حسب ما أراد؛ حيث لا يوصف بالإرادة على الحقيقة، بل على حسب ما علم.[١٥١] فبدا وكأن إنشاء الطبيعة على حسب العلم يعني أن انتظامها، على نحو معين من النظام، يُعَد تجلِّيًا مباشرًا لعلمه، إن لم يكن هو علمه ذاته. وإذن، فقد صار المعتزلة إلى حدِّ الدنو من التصور الاسبينوزي للقوانين الطبيعية، ليست شيئًا إلا علم الله ذاته. وإذا كان اسبينوزا قد تأدَّى من ذلك إلى أنه «لا يحدث شيء في الطبيعة مناقض لقوانينها العامة، أو حتى لا يتفق مع هذه القوانين، أو لا يصدر عنها بوصفه نتيجة لها. إذ لو حدث شيءٌ في الطبيعة يناقض قوانينها العامة، كان هذا الشيء مناقضًا أيضًا لأمر الله وعقله وطبيعته»[١٥٢] — أي إنه أنكر المعجزة، بوصفها خرقًا للطبيعة؛ لأنها تكون بذلك خرقًا لعلم الله ذاته — فإن من المعتزلة، أيضًا، مَن صار إلى حدِّ الإنكار الصريح لتلك المعجزات، ولمبررات قد لا تختلف في جوهرها عن المبررات الاسبينوزية. فقد صار النظَّام إلى إنكار معجزة انشقاق القمر. واللافت في إنكاره أنه لم يقف عند حدِّ الشكِّ في طريق تواترها فقط، بل تعدَّاه إلى «أن جامع أجزاء القمر لا يقدر

[١٤٩] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٧٥.

[١٥٠] ر. كولنجوود، فكرة الطبيعة، ص٩٦.

[١٥١] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٥.

[١٥٢] اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٢٣.

على تفريقها».[153] إذ الجمع، من حيث هو مراد الله، قد تحقَّق — على أصل النظَّام في إنكار إرادة الله واستبدالها بالعلم — على حسب ما علم، ومن هنا، فإنَّ تفريق أجزائه يُعَد — لا شك — نقضًا لهذا العلم. وكذا، فقد أنكر النظَّام سائر المعجزات، من هذا النوع، مثل «تسبيح الحصا في يده، ونبوع الماء من بين أصابعه».[154] ورغم أن كتب الكلام لم تذكر من بين المعتزلة، غير النظَّام، ممن يُنكر هذا الضرب من المعجزات، فإنه يبقى التأكيد على أن هذا الضرب من المعجزات هو مما يستحيل البتة على مقتضى النسق المعتزلي. إنه يستحيل، أولًا، على قانون «الطبيعة»، وذلك من حيث تنطوي على قوانين موضوعية ثابتة، أدنى أن تكون هي علم الله ذاته، ويستحيل، ثانيًا، على قانون «العقل»، وذلك من حيث يقرر أنَّ ثمة ما تتقوم به النبوة «ذاتيًّا»، وإذن فإنها في غير حاجة إلى ما تتقوم به «الخارج». ومن هنا، فإنه يمكن الاطمئنان — حتى ولو غاب ذكر النظَّام — إلى أن إنكار هذا الضرب من المعجزات هو مقتضى النسق، أو — بالأحرى — لا وعيه المضمر.

وإذ أدرك المعتزلة استحالة المعجزة هكذا؛ أعني بوصفها مقومًا خارجيًّا للنبوة، فإنهم قد تأدوا إلى تصورها مقومًا «باطنيًّا» للنبوة؛ وأعني أن علامة صدق النبوة تقوم في «باطنها» لا خارجها. ومن هنا صار ثمامة بن أشرس وأتباعه من القدرية «المعتزلة» إلى أنه «لا يحتاج النبيُّ في الحجَّة على نبوَّته إلى أكثر من سلامة شرعه وما يأتي به من التناقض فيه»،[155] وهكذا، في حين صار الأشاعرة إلى أنه «لا دليل على صدق النبي غير المعجزة».[156] بوصفها سلطة خارجية تستمد فاعليتها من كون النبوة لا تنطوي على ما تتقوم به ذاتيًّا، فإن المعتزلة يتأدون، في المقابل، إلى أن «لا دليل على صدق النبي غير سلامة شرعه من التناقض». إذ النبوة، هنا، تنطوي في ذاتها على ما يتمكَّن به «العقل» من الحكم على صدقها. وقد يُصار إلى أن مجرد «سلامة الشرع عن التناقض، لا يمثِّل معجزة». والحق أنه ليس كذلك على طريقة الأشاعرة فقط، وأما طبقًا للمعتزلة فإن ثمة «معجزة» أكثر جوهرية تقوم في شهادة «العقل»، لا شهادة «الخارج». وهي الأكثر جوهرية، من حيث إنه لا يمكن البرهنة على النبوة — وهي ذات مضمون عقلي — إلا

[153] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٣٥.

[154] الإسفرائيني، التبصير في الدين، ص٤٤.

[155] البغدادي، أصول الدين، ص١٧٦.

[156] الجويني، الإرشاد، ص٣٣١.

بشهادة من «العقل» لا من «خارجه». ومن جهة أخرى، فإنه بينما يقوم صدق النبوة — طبقًا للأشاعرة — في «الإضافة» من «الخارج»، مع ما يعنيه ذلك من عدم الثقة في مضمونها، فإن الثقة في هذا المضمون ذاته هي ما تأدَّى بالمعتزلة إلى تصور علامة صدقها تُستمد من «التأمل» في الداخل، ولا جدال في أن هذا الضرب من المعجزة هو ما يقتضيه النسق المعتزلي، وذلك من حيث يتسق، أولًا، مع تصور الطبيعة تنطوي على قوانين موضوعية ثابتة لا سبيل إلى خرقها ... وهنا لا خرق، ومن حيث يتَّسق، ثانيًا، مع قانون العقل، الذي يقرر أن ثمة ما تتقوم به النبوة «ذاتيًّا»، وإذن فإنها في غير حاجة إلى ما تتقوم به من الخارج. ومن هنا فإنه يمكن الاطمئنان — حتى ولو غاب ذكر ثمامة — إلى أن هذا الضرب من المعجزات هو مقتضى النَّسق المعتزلي، أو — بالأحرى — لا وعيه المضمر.

ومن العجيب حقًّا أن هذا الضرب من المعجزة، طبقًا للمعتزلة، هو ممَّا يتَّفق مع الطبيعة الخاصة للمعجزة الأهم في الإسلام. إذ الحق أنه لا يمكن النظر إلى المعجزة الأهم للنبي محمد ﷺ في انفصال عن الطبيعة الباطنية الخاصة لذات دعواه. فإن هذه المعجزة؛ أعني معجزة القرآن، تتبلور بوصفها تقومًا «ذاتيًّا» لا «خارجيًّا» للنبوة. وهكذا تتوحد المعجزة مع ذات الدعوى، بحيث يغدو التماس صدقها قائمًا في «التأمل» في «ذات» الدعوى، لا في «الإضافة» من خارجها.[١٥٧] ويبدو أن هذا التصور المعتزلي للمعجزة يعكس أيضًا تطورًا في طبيعة المعجزة، من كونها «شهادة خارجية» Extrinsic Testimony إلى كونها «شهادة باطنية» Entrinsic Testimony، وهو تطور فرضه — لا شك —

[١٥٧] ولعله بدا — للأشاعرة أنفسهم — أن التماس صدق النبوة من شهادة «خارجية» ليس بمنجاة من «القدح». ومن هنا صاروا إلى «أن الإعجاز في نظم القرآن وبلاغته أبلغ في بابه وأعلى من إبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الميت، وقلب العصا ثعبانًا وأمثال ذلك، لأجل اعتقاد البراهمة وكثير من الناس أن ما يظهر من ذلك إنما يتم بحِيَل ومخاريق وأسباب يتوصَّل بها إلى التمويه في ذلك. فربما اعتقد المعتقد أن مَن أحيا ميتًا لم يُحيِه على الحقيقة بعد الموت، وإنما سدره وخدره بضروب من الأدوية والمسومات حتى بطلت حركته، فيصوره في أعين الناس ميتًا، ثم زالت مدة خدره، وقدر عمل ذلك الدواء. وربما سقاه شيئًا ونفخ فيه ما يضاد عمل ذلك الدواء المسدر، فعاد الشخص ناطقًا. فظن المشاهدون لذلك أن أحيا الميت وليس الأمر كذلك». انظر: الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص٢٦؛ وانظر أيضًا: حاشية «٢٨١»، من الفصل الرابع. والمهم أن يبدوَ وكأن المعجزة مقوِّم باطن في ذات الدعوى، لا خارجها، هي الأبلغ في الدلالة على الصدق، حتى طبقًا للأشاعرة.

تطور وعي البشر ذاته، وذلك من حيث يُظهر الوعي، في تطوره، توجهًا من «الخارج» إلى «الداخل»، على الدوام. ومن هنا، فإنه إذا كانت النبوة تتكشف، طبقًا للمعتزلة، عن تحقق أقصى درجات تطور الوعي؛ وذلك من حيث إن إدراك الوحدة الباطنية بين الإلهي والإنساني قائمة من وراء انفصالهما الظاهر، فإن المعجزة من حيث تستحيل من كونها «شهادة خارجية» إلى كونها «شهادة باطنية» تتكشف عن هذا التحقق ذاته. وهكذا يجد التصور المعتزلي، للمعجزة مقومًا «باطنيًّا» لدعوى النبوة، أساسه النظري، لا في «الدين» فقط؛ وأعني من حيث يستحيل النظر إلى المعجزة الأساسية لنبوة محمد ﷺ، في انفصال عن الطبيعة الباطنية لذات دعواه، بل — وأيضًا — في «العقلي»، وذلك من حيث إن وعيَ البشر ذاته، يتكشف، في تطوره، عن ذات القصد الذي لم تكن معجزة محمد ﷺ إلا مجرد مجلى له.

واللافت أن البناء المعتزلي للمعجزة يتكشف، على نحوٍ صريح، عن حضور فعَّال للبنية المهيمنة على النسق بأسره. وذلك من حيث إنه لم يتغيَّا — عكس البناء الأشعري — إطلاق قدرة الإلهي فقط، وفي غيابٍ تامٍّ للإنساني والطبيعي، بل إن ثمة حضورًا فعالًا للإنساني والطبيعي في بناء المعجزة عند المعتزلة. وإذ صار المعتزلة إلى تصور الطبيعة «فاعلة»، تنتظم فاعليتها قوانين موضوعية ثابتة، هي أدنى إلى أن تكون تجليًا مباشرًا لعلم الله ذاته؛ وإذن فإنها مستحيلة الانخراق، حيث انخراقها يُعد نقضًا للعلم الإلهي، فإن هذا التصور للطبيعة قد أحال إلى تصوُّر للمعجزة المعتزلية، «شهادة باطنية» تقوم على الالتماس الباطني للصدق، وليس «شهادة خارجية» لا تقوم إلا على سبيل الخرق. ومن جهة أخرى. إن التصور المعتزلي للإنسان «فاعلًا» بذاته، قد أحال إلى بناء المعجزة، ضمن شروط إنسانية محددة، لا في إطار فاعلية إلهية مطلقة. ومن هنا التأدي إلى بناء المعجزة على قانون العقل، بحيث إن قضى «العقل» بأن ثمة ما تتقوم به الأشياء والأفعال — ومنها النبوة — «ذاتيًا»؛ ولذا فإن حصولها في الوجود إنما يبين بنفسه، لا بغيره، فإن ذلك يميل إلى تصوُّر «المعجزة» علامة «ذاتية»، على الصدق، في باطن الدعوى؛ وأعني أنها دليل «ذاتي» مستمد من «داخل» الدعوى «بالتأمل»، وليست دليلًا «خارجيًّا» مستمدًّا من «خارج» الدعوى «بالإضافة». وإذ يعكس بناء المعجزة هكذا، انتقالًا من «الخارج» إلى «الداخل»، فإنه يتفق وبناء الوعي الإنساني نفسه؛ وذلك من حيث يُظهر — في تطوره — ذات «الثابت»؛ وأعني الانتقال من «الخارج» إلى «الداخل». وليس من شك في أن هذا الاتفاق بين بناء المعجزة وبناء الوعي ذاته، يتأدَّى إلى أن ثمة حضورًا فعالًا «للإنساني»

في بناء المعجزة. وإذن، فإن بناء المعجزة — عند المعتزلة — قد أحال، أو أنه انعكس هو ذاته، عن تصور بعينه للإنساني وكذا الطبيعي، ومن حسن الطالع أنه تصور لهما «فاعلين» على الحقيقة، لا مجرد المجاز. وهكذا يتكشف بناء المعجزة المعتزلي عن بنية ذات طابع إحالي، هي ذاتها البنية المهيمنة على النسق بأسره.

النبوة ... من «الوجوب النظري» إلى «الوقوع الفعلي»

كان من الحتم أن يتأدَّى الوجوب «العقلي» للنبوة، عند المعتزلة، إلى وجوب «واقعي»؛ وذلك من حيث إن «كل ما هو عقلي واقعي»، بلغة هيجل. ومن هنا صار المعتزلة إلى أن نبوة محمد ﷺ واقعةٌ بالاضطرار؛ إذ «قد علمنا باضطرار أنَّ محمدًا هو الذي كان بمكة، ثم هاجر إلى المدينة، وأنه كان يدَّعي النبوة، ويجعل الدلالة على نبوته القرآن، ويتحدى به العرب. كل ذلك بالنقل المتواتر، كما نعلم البلدان وأخبارها وأخبار الملوك بالنقل، وهذا مما لا يقع فيه التنازع».[١٥٨] ولا بد من التأكيد على أن التنازع ليس يقع في ذلك، لمجرد النقل المتواتر «الذي يوجب العلم الضروري من حيث يستحيل التواطؤ على وضعه، وهو فقط طريق العلم بالنبوة عند الأشاعرة»،[١٥٩] بل — والأهم — لأن الوجوب العقلي للنبوة يقتضي وقوعَ النبوة ضرورة. ومن هنا فإنه بينما يتكشف الانتقال من الوجوب العقلي للنبوة إلى وقوعها فعلًا، عن ضرب من الاتساق والمنطقية، فإن الانتقال من الإمكان والمجاز العقلي للنبوة عند الأشاعرة، إلى وقوعها فعلًا، يتكشف عن ضرب من الحاجة إلى «مبرر» من الخارج، وأعني أنه لا يتكشف عن ذات الاتساق والمنطقية.

واللافت أنه إذا كان الأشاعرة قد التمسوا — تبعًا لذلك — إثبات الوقوع في المعجزة الحاصلة أو حتى النسخ، بوصفهما أفعالًا خارجية تُبرر الانتقال من «الإمكان إلى الوقوع»، فإن المعتزلة — في المقابل — قد التمسوا إثبات الوقوع، لا في المعجزة الحاصلة أو النسخ على هذا النحو؛ أعني بوصفهما أفعالًا خارجية،[١٦٠] بل في البناء الداخلي للنبوة ذاته؛ وأعني

---

[١٥٨] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص٢٣٨.

[١٥٩] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣١٢.

[١٦٠] إذ المعجزة والنسخ هكذا؛ أعني بوصفهما أفعالًا خارجية، لا يبرران الانتقال من «الوجوب» إلى «الوقوع»؛ لأن الوقوع في حال «الوجوب» مما يمكن بنفسه، لا بغيره.

أن إثبات «وقوع النبوة» يتأتى من «ذاتها»، لا من «خارجها». فالنبوة تنطوي في ذاتها على ما يُبرر وقوعها؛ وأعني حسنها وصلاحها. ومن هنا، فإن إثبات وجه المصلحة أو الحُسن في نبوة ما يمثِّل — لا شك — إثباتًا «لوقوعها» أيضًا. ومن حسن الطالع أن إثبات وقوع نبوة محمد ﷺ خاصة، إنما يتأكد من مجرد النظر في ذاتها؛ وذلك من حيث إن القرآن — وهو معجزتها الأهم — لا ينفصل عن دعوى النبوة، بل هو الدعوى ذاتها. وهكذا التمس المعتزلة إثبات وقوع النبوة، لا كالأشاعرة في المعجزة بوصفها فعلًا خارجيًّا يتم به التحدي وطلب المعارضة،[١٦١] بل في المعجزة، هي ذات الدعوى، من حيث تنطوي على الحسن والمصلحة. وإذن، فإن النبوة عند المعتزلة تتقوم، في مواجهة منكر وقوعها، بمجرد سلامتِها وخلوِّها من التناقض، ولأن ذلك من مدرك «العقل» لا ريب، فإنه بدا وكأن وقوع النبوة يتأكد — طبقًا للمعتزلة — من «العقل»، لا من «الخرق».

وأما إنكار وقوع النبوة من حيث تمثِّل «نفيًا» لنبوات إلهية سابقة، فيثبت البداء، فإن المعتزلة قد صاروا إلى أن هذا التطور في النبوات، لا يتبدَّى عن «البداء» إلا في إطار الفكر الصوري الذي يرى النبوة على قانون المطلق الإلهي فقط، وأما «عينيًّا» — أي في حضور الإنساني كذلك — فإن «الله تعالى يُتعبد بحسب المصالح، فإذا علم أن الصلاح في بعض الأوقات خلاف ما تقدم، تُعبِّد بحسبه، كما يفعل الأفعال بحسب المصالح».[١٦٢]

---

[١٦١] وقد يُصار إلى أن ثمة عند المعتزلة، والقاضي عبد الجبار خاصة، ما يتَّفق وتصور المعجزة هكذا؛ أعني فعلًا خارجيًّا يقصد إلى التحدي وطلب المعارضة. إذ صار القاضي عبد الجبار إلى أنه «أما أن القرآن معجز فإنا نعلمه من حيث إنه تحدَّى به العرب، وهم النهاية في الفصاحة، وحرصوا غاية الحرص على إبطال أمره، وقويَت دواعيهم في ذلك، ومع ذلك فلم يأتوا بمثله، ولا مثل بعضه، فدل ذلك على أن الله تعالى خصَّه به ليدلَّ به على نبوته، كما دلَّ قلبُ العصا حية على نبوة موسى، لما تحدَّى به السحرة وعجزوا عن مثله، وكما دل إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص على نبوة عيسى لما تحدَّى به الأطباء». انظر: القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج١، ص٢٣٨. وإذن، فإن المعجزة في القرآن تتأتى، فقط، من أنه لم يُعارض؛ أي أنها علامة خارجية لا تقوم في ذاته، وليس من أن القرآن ينطوي في ذاته على معجزته. وبالرغم من ذلك، فإنه يبقى أن ما تأدَّى إليه القاضي هو مما لا يتفق ومقتضى النسق المعتزلي. ولعل هذا الذي تأدَّى إليه، لا يجد تفسيره إلا في أن القاضي قد احتفظ — فيما يبدو — بالكثير من عناصر أشعريته الأولى. ولهذا، فإنه يبدو وكأن النسق المعتزلي ينطوي — في صياغة القاضي خاصة — على أشعريته مضمرة. ومن هنا، فإن معتزليته الحقة لا تتبدَّى أحيانًا — وتلك مفارقة — إلا في معارضة.

[١٦٢] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج١، ص٢٤١.

وإذن، فإن التطور في النبوات لا يتكشف عن «البداء» إلا في إطار النظر الصوري، وأما في إطار «الفكر العيني»، فإنما يتكشف عن «الحكمة»، من حيث هو مصلحة. وهكذا صار المعتزلة إلى إثبات النسخ في الشرائع على قانون المصلحة.[١٦٣]

وإذ «النسخ» يجري — طبقًا للمعتزلة — على قانون المصلحة، أو «الاقتضاء الإنساني»، وليس «الاقتضاء الإلهي» فقط، فإنهم صاروا إلى أنه لا يعني «النفي» التام من اللاحق للسابق عليه، بل إنه يُبقي منه ما تقتضيه المصلحة. ومن حسن الطالع أن «النسخ في اللغة لفظ مشترك، فربما تَرِد والمراد بها «الإزالة والتمحيق» ... وقد يُطلق النسخ ولا يراد به حقيقة «الإزالة»، ولكن يراد به «النقل»، وذلك نحو قولهم نسخ فلان كتابًا».[١٦٤] إن هذا يعني أن النسخ ينطوي — بحسب اللغة — على دلالتَين متناقضتَين تمامًا ... أولاهما هي «الإزالة» أو المحق والإفناء، والثانية هي «النقل» أو الحفظ والإبقاء؛ وذلك من حيث إن مَن ينقل أو ينسخ كتابًا، فإنما يهدف — لا شك — إلى حفظه وإبقائه. وإذن، فإنه يمكن صياغة «النسخ» في تصوُّر ذي طبيعة جدلية؛ وأعني تصوره تأليفًا جدليًّا ينطوي على السلب والإيجاب أو «الإفناء» و«الإبقاء» في وحدة معًا. ولا يكون «النسخ» في هذه الوحدة الجدلية إخفاءً تامًّا من شريعة لشريعة، بل إفناءً يحتفظ فيه اللاحق من السابق بكل ما يستحق البقاء. ويبدو أن هذه الصياغة الجدلية «للنسخ» هي الأساس النظري الممكن لتصوره على الاقتضاء «الإنساني» لا «الإلهي». ومن هنا فقد صار المعتزلة إلى تصوره «جدليًّا» فيما يبدو.

فقد صار المعتزلة إلى أن «حدَّ النسخ هو النص الدال على أن «مثل» الحكم الثابت بالنص المتقدم زائلٌ على وجه لولاه كان ثابتًا»،[١٦٥] وإذن، فإن ثمة ضربَين من الأحكام في الشريعة — أي شريعة — أولهما هو «عين الحكم الثابت»، والثاني هو «مثل الحكم الثابت». ويبدو أن النسخ في الشرائع لا ينصرف — طبقًا للمعتزلة — إلى «عين الحكم

[١٦٣] وقد صار القاضي في نصٍّ صريح إلى «أن الشرائع ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين في زمان «محدد» في شريعة «بعينها»، وفي زمان آخر في شريعة أخرى». انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٧.

[١٦٤] المكلاني، لباب العقول، ص٣٥٨.

[١٦٥] المصدر السابق، ص٣٥٨.

الثابت»، بل إلى «مثل الحكم الثابت»؛ وعلى قول القاضي: «إن النسخ لا يتناول «عين» ما كان حقًّا، حتى يجب انقلاب الحق باطلًا والباطل حقًّا، وإنما يتناول «مثل» ما كان حقًّا».[١٦٦] وقد ارتبط ذلك — فيما يبدو — بكون النسخ منصرفًا إلى «عين الحكم الثابت»، «يقتضي أن يصير الحقُّ باطلًا، والباطل حقًّا».[١٦٧]

وأما كونه منصرفًا إلى مثل «الحكم الثابت» فإنه لا يمتنع، وذلك من حيث إنه «لا يمتنع في المثالين أن يكون أحدهما حقًّا والآخر باطلًا»؛[١٦٨] أو لا يمتنع أن مثل ما كان «صالحًا» في وقت لم يَعُد كذلك في وقت آخر، ومن هنا، لا مجرد «تجويز» النسخ، بل وجوبه.

وإذ ينصرف النسخ، عند المعتزلة، إلى «مثل الحكم الثابت»، فإنه لا يرفع حكمًا ثابتًا بل يبين انتهاء «مدة شريعة».[١٦٩] وهذا البيان لانتهاء مدة شريعة بالنسخ، إنما ينصرف فقط إلى «مثل أحكامها الثابتة»، وذلك من حيث إن مثل ما كان صالحًا في هذه الشريعة في وقت سابق، لم يَعُد كذلك في وقت لاحق، ولا ينصرف البتة إلى عين أحكامها الثابتة؛ وإذن فإنها تبقى. ومن هنا، فإنَّ النسخ لا يكون «إفناءً» فقط، بل «إفناءً وإبقاءً» معًا. وهذا التصوُّر المعتزلي للنسخ «إفناءً وإبقاءً» معًا قد صار بالنسخ إلى أنه «تبيين معنى لفظ لم يُحط به أولًا، وتنزيل له (أي النسخ) منزلة تخصيص، لصيغة عامة».[١٧٠] وليس من شك في أن تصور النسخ «تبيينًا لمعنى لفظ لم يُحَط به أولًا» لا يتبلور — منطقيًّا — إلا باستيعاب سائر ما مضى من المعاني دون إفنائها، وكذا فإن تصوره «تخصيصًا لصيغة عامة» لا يعني «إفناءً» تامًّا لكل ما تنطوي عليه هذه الصيغة العامة، بل يعني — بالأحرى — نفيًا للثانوي وغير الجوهري فيها من جهة، وإبقاءً للخاص والجوهري فيها من جهة أخرى. وإذ ترتبط هذه الطبيعة الجدلية للنسخ بتصوره، لا على الاقتضاء الإلهي وحده كالحال عند الأشاعرة، بل على «الاقتضاء الإلهي» يُحيل إلى «الاقتضاء الإنساني»

---

[١٦٦] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٧.

[١٦٧] المصدر السابق، ص٥٧٧.

[١٦٨] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٧.

[١٦٩] الجويني، الإرشاد، ص٣٣٩.

[١٧٠] المصدر السابق، ص٣٣٩.

أيضًا، فإنها تتكشف — تبعًا لذلك — عن ذات البنية ذات الطابع الإحالي المهيمنة على النسق بأَسْره.

واللافت، على أي حال، أنَّ كافة عناصر البحث المعتزلي في النبوة تتكشَّف عن حضور فعَّال «للبنية» التي سبق رصدُها تنتظم كافةَ عناصر البحث المعتزلي في الإلهي والطبيعي والإنساني. فقد بدا — أولًا — أن ثمة ثابتًا بنيويًّا يتكرر في كلِّ جزئيات البحث المعتزلي. وهكذا تأدَّت قراءة الإلهي والطبيعي والإنساني، كلٌّ على حدة، إلى الكشف عن ذات الثابت. وإذ بدا هذا الثابت المتكرر بمثابة «الكلي الشامل» الذي ترى فيه الفلسفة، على الدوام، جوهر العلم وماهيته، أن قصد البحث قد اتجه إلى ردِّ كلِّ «جزئي» إليه، وذلك التماسًا للعلم الدقيق. ومن هنا فقد تغيًّا هذا البحث في النبوة عند المعتزلة، رصد تجلِّي البنية أو تكرار الثابت المهيمن على النسق فيها. وإذ أدرك البحث هذا التجلي قائمًا، والتكرار ثابتًا، فإنه قد أدرك بذلك شروط العلم الدقيق بالنبوة عند المعتزلة، وذلك من حيث تجلِّي «الجزئي» عن «الكلي» أساس العلم.

وإذ يبدو الوقوف عند مجرد الثابت البنيوي المتكرر إغراقًا في «الصورية»، فإن البحث قد قصد إلى تحليل هذا الثابت البنيوي وردِّه إلى أصوله في العالم. ذلك أن البنية — أو الثابت البنيوي — لا تعبر عن بناء عقلي قَبْلي ثابت، بل تتولد — بالأحرى — عن أصل اجتماعي، فيما يرى «بياجيه». والحق أن ثمة في بنية النسق المعتزلي ما يؤكد على كونها تولُّدًا عن أصل اجتماعي، لا صدورًا عن بناء عقلي قَبْلي. فإنها تتبدَّى — على صعيد التحليل الأيديولوجي — عن كونها تبلورَت في مواجهة ما يضادها «أيديولوجيًّا». ورغم أن «الأصل الأيديولوجي» للبنية هو «الأسبق في الوجود»، فإن «شكلها الإبستمولوجي» هو «الأسبق في الظهور»؛ ومن هنا ضرورة البدء بالرصد الإبستمولوجي للبنية. فقد صار المعتزلة إلى تصوُّر العالم في قبضة «العقل» إلى حدٍّ كبير. وحيث «العقل» فإن ثمة «الضرورة» لا شك. وإذ العالم في قبضة الضرورة، فإن هذا يعني أن كلَّ ما فيه إنما يتعين ويتحدَّد في مواجهة الآخر لا بمعزل عنه. ومن هنا فقد تأدَّى المعتزلي إلى أنَّ الطابع الأساس للعلاقة بين عناصر الوجود هو الإحالة المتبادلة. وهكذا، فإن «الإلهي» — مثلًا — لا يتعيَّن بمفرده، بل في علاقته التبادلية (Reciprocity) مع كلٍّ من الإنساني والطبيعي. وهكذا القول في الإنسان والطبيعي كذلك.

واللافت أن هذه البنية، من حيث تتكشف على الصعيد الإبستمولوجي عن ضرورة الإنسان وعالمه، بل ودورهما الفعَّال في تعيُّن الإلهي ذاته، تتأدى — أيديولوجيًّا — إلى

بناء فاعلية الإنسان في العالم. وقد تغيَّا بناء هذه الفاعلية توفير الغطاء النظري لتقويض سلطة لم تُدرك وجودها إلا في انعدام هذه الفاعلية. والحق أن الاعتزال كان يمثِّل بالفعل — وبحكم طبيعة نشأته بين فئات على هامش المجتمع؛ هم الموالي — صياغةً أيديولوجية ضرورية لأولئك الذين يتطلعون إلى إحداث تغييرات هيكلية في بناء المجتمع تَسعُ طموحاتهم. ومن هنا، فإن بنية النسق المعتزلي لا تُعَد صدورًا عن «مطلق» العقل، بل تعبيرًا عن رؤية للعالم مشروطة تاريخيًّا واجتماعيًّا. ولا شكَّ في أن صياغة البنية على هذا النحو إنما يستمد قيمته من أدائها لدور «وظيفي» يتمثل في تجاوز «إشكالية» تقوم، جوهريًّا، في سلبية الإنسان وانعدام فعاليته. والحق أن القيمة المستمرة والعظيمة للنسق المعتزلي إنما تتبدَّى في قدرته على أداء دور «وظيفي»، في عصرنا، يتمثل في بيان إمكان تجاوز إشكال هيمنة النسق الأشعري، الذي يبلور— بما ينطوي عليه من تصور «للعالم» في قبضة المطلق «حاكمًا أو إلهًا»[١٧١] — حدودَ رؤيتنا للعالم.

[١٧١] أعني إلهًا في المجرد، وحاكمًا في المتعين.

خاتمة

«إن منهجًا ما، وإن كان جديدًا، يمكن أن يكون بلا طائل، إن لم يُنتج شيئًا جديدًا.»

لوي ألتوسير[1]

الحق أن «الجِدَّة» في الفلسفة لا تعني ألبتة خلقًا من عدم، بل — فقط — وضعًا جديدًا للقضايا القديمة. إذ تتسم قضايا الفلسفة — ورغم قِدَم وضعها — بضربٍ من ديمومة الحضور. ومن الخطأ أن يلتمس المرء من ذلك دليلًا على الطابع المطلق لتلك القضايا؛ إذ إنه — بالأحرى — دليلٌ على طابعها التاريخي المؤدي إلى أن الفلسفة وليدة عصرها، لا من حيث إنها تمثِّل «خلقًا» لمشكلات وقضايا جديدة، بل من حيث إنها تمثِّل «وضعًا» جديدًا لذات المشكلات والقضايا القديمة. ومن هنا، فإن قضايا الفلسفة تتعصَّى على أيَّ حلٍّ نهائي، وتبقى — فقط — عُرضةً لضروب من الحل التاريخي المتعدد الأوجه. وهنا فقط تكون «الجِدَّة» في الفلسفة. إنها تقوم، إذن، في إعادة طرح القضايا القديمة طرحًا جديدًا يستجيب للاهتمامات المستجدة، أو أنها تتمثل في بلورة «قراءة» جديدة لذات الموضوعات والقضايا القديمة. وعلى هذا التصور «للجِدَّة»، فإن المنهج المتداول في هذا البحث لن يكون بلا طائل. إذ الحق أنه ساهم مساهمةً فعالة في إعادةِ طرحِ بعضٍ من القضايا القديمة

---

[1] لوي ألتوسير، مونتسكيو ... السياسة والتاريخ، ترجمة نادر ذكري، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١م، ص٤١.

طرحًا جديدًا يستجيب لمقتضيات الوضع الراهن، وذلك عبرَ ضربٍ من «القراءة» الجديدة لتلك القضايا القديمة.

واللافت أن ثمة ملمحًا جوهريًّا تنطوي عليه هذه القراءة الجديدة. فعلى النقيض مما صار إليه «ألتوسير» في قراءته الجديدة للماركسية، بغيةَ إعادة بنائها في مواجهة مَن تصوَّرهم مبتذليها، وذلك بدءًا من رصد خطابها «الإبستمولوجي» بمعزل عن نطاقه «الأيديولوجي» من خلال ما يُسمى «بالقطيعة المعرفية»[٢] — وقد كان ذلك بقصد إحراز المزيد من العلمية — فإن القراءة الجديدة في هذا البحث قصدَت إلى محاولة إعادة بناء العلم — علم الكلام — من خلال إحدى جزئياته — النبوة — وفي مواجهة مبتذليه أيضًا، ولكن بدءًا من رصد خطابه «الإبستمولوجي» خلال تلاحمه البنيوي مع مضمونه «الأيديولوجي»، وذلك — أيضًا — بقصد إحراز المزيد من العلمية.[٣] إذ الحق أنه إذا كان رصد «الخطاب الإبستمولوجي» بمعزل عن «الخطاب الأيديولوجي» لم يتكشَّف في إطار العقل الأوروبي لظروف خاصة،[٤] عن أية طبيعة سلبية، فإنه — في المقابل — يتكشف في إطار العقل العربي عن طابع سلبي محض يتمثل خاصة فيما يمكن أن يُسمى بـ «أطلقة الفكر» (To absolute the thaught)؛ وأعني التعامل مع «الفكر» منبت الصلة عن جذره التاريخي. ويكشف هذا الطابع السلبي للعقل العربي عن نفسه في ظاهرتَين

---

[٢] يشير مفهوم «القطيعة المعرفية» على العموم إلى ضرب من الانقطاع عن الوضع السابق لإشكالية ما؛ توطئةً لتناولها في إطار جديد أو ضمن سياق معرفي آخر. وفي الخطاب الألتوسيري، فإن هذا المفهوم يشير إلى الانتقال — في إطار الماركسية — من حقل «الأيديولوجيا» من حيث هي مقال فلسفي أنثروبولوجي غير علمي إلى حقل «العلم» — أو الإبستمولوجيا — من حيث هو دراسة نظرية تقوم على مفاهيم علمية دقيقة وصارمة. وقد أفاد ألتوسير من هذا المفهوم — الذي استفاده منه «باشلار» — في إعادة بناء الماركسية كنظرية علمية صارمة، وذلك في معارضة «جارودي» الذي كان يعوِّل على ماركسية ذات نزعة إنسانية — أي أيديولوجية حسب ألتوسير — تتصالح مع الوجودية والكاثوليكية.

[٣] وليس في الأمر مفارقةٌ كما قد يلوح للوهلة الأولى؛ إذ بينما يمثل مشروع «ألتوسير» نوعًا من الاحتجاج على طغيان الأيديولوجي على الإبستمولوجي في الخطاب الماركسي الراهن، فإن مشروع هذا المبحث يمثِّل — بدوره — نوعًا من الاحتجاج على طغيان الإبستمولوجي على الأيديولوجي في تناول مسائل العلم، علم الكلام. وإذن، فإن الجوهري في المشروعين واحد، وأعني به الاحتجاج على غياب عنصر ما يستحيل دونه بلوغ العلمية، ومن هنا كان السعي المشترك بينهما — رغم تناقض أطروحاتهما — إلى إحراز المزيد من العلمية.

[٤] تتمثل هذه الظروف في إحراز هذا العقل وعيًا تاريخيًّا متقدمًا.

تتعلقان معًا بالممارسة النظرية لهذا العقل؛[٥] أولاهما: تتجلَّى في تعامله مع «تراث الذات»، والأخرى: تتجلَّى في تعامله مع «معاصرة الآخر». فالنظرة إلى «تراث الذات» لم تتجاوز كونه «سلطة مطلقة» غير قابلة للتجاوز بحال، ومن هنا فإنه لا سبيل لشيء إلا الاجترار الدائم لهذا التراث؛ وذلك بقصد تكراره وإعادة إنتاجه.[٦] ومن جهة أخرى، فإن نظرة هذا العقل إلى «معاصرة الآخر» لم تتجاوز — بدورها — كون هذه «المعاصرة» تمثِّل سلطة مطلقة لا تقبل التجاوز أيضًا، ومن هنا فإن من الحتم احتذاءَها بوصفها — هي لا غير — النموذج الوحيد الممكن لأي تقدم. وهكذا تتكشف الظاهرتان، أو النظرتان — رغم تباينهما الظاهر — عن ذات الثابت البنيوي المتكرر للعقل العربي؛ وأعني به النزوع الدائم إلى «أطلقة الفكر» وتحويله إلى سلطة مطلقة خارج إطار الزمان والمكان.[٧] وبينما تتكشف هذه «السلطة» — حين تكون تراثًا للذات — عن «سلبية» العقل وعجزه، فإنها

[٥] إذا كان هذا الطابع السلبي للعقل العربي قد ارتبط — جوهريًّا —بعزل الخطاب الإبستمولوجي في الفكر العربي عن نطاقه الأيديولوجي؛ فالحق أنه لا يمكن ردُّ هذا العزل إلى نقطة بداية هذا الفكر الأولى، التي هي النص أو «القرآن». إذ القرآن، كبناء معرفي إبستمولوجي لم يتكون أبدًا بمعزل عن الإطار التاريخي والاجتماعي الحاضر آنذاك؛ أي الإطار الأيديولوجي. وإذن، فإن هذا العزل لا يجد تفسيره، فيما يبدو، إلا في ضرب من القمع السياسي الذي اتكأ على «إبستمولوجيا» متسلطة حاول تكريسها من حيث هي كذلك، أعني من حيث هي بناء مطلق غير قابل للتجاوز، وذلك بعزلها عن نطاقها الأيديولوجي.

[٦] تؤسس تلك «النظرة» — على نحو صريح — الأيديولوجيا المهيمنة على رؤية التيار الإسلامي السلفي في مصر وغيرها. إذ الحق أن حلم التكرار أو العودة لفردوس السلف المفقود لم يزَل — على فرض إمكانه — هو المهيمن بقوة على مجمل الأدبيات السلفية. ورغم أنَّ كثيرين يجتهدون في التاريخ لانبثاق هذا الاتجاه في القرن العشرين، بازدياد فاعلية تيارات التغريب من جهة، وانكسار المشاريع النهضوية القومية من جهة أخرى، فإنه يبدو أن النهج التفكيري — المؤسس لهذا الاتجاه — يُعَد أساسًا إحدى ظواهر الممارسة النظرية السلبية للعقل العربي، التي تتجاوز — زمنيًّا — القرن العشرين بكثير. وعلى هذا، فإن النهج التفكيري — المؤسِّس للفكر السلفي — يُعد، بالأحرى، أصلًا لا نتيجة لانكسار الأمة وانهيار مشروعها القومي للنهضة. وإذن، فإن التيارات السلفية ليست غير تجسيد «للداء»، لا نتيجة له.

[٧] ومن هنا يمكن الحديث عن سلفيتَين، لا سلفية واحدة؛ إحداهما ذات توجُّه «ماضوي»، والأخرى ذات توجُّه «عصري»، ولكنهما تتفقان معًا في غربتهما عن «الحاضر»، بل وتقصدان إلى نسخه أو مسخه، واحدة بالماضي، والأخرى بحاضر مستعار من الآخر. وإذن، فإنَّ المعاصرة، من حيث تبغي بمجرد إحلال لحظة في الزمان — بصرف النظر عن مضمونها — محلَّ أخرى، ليست أكثرَ من سلفية مقنعة.

تتكشف — حين تكون معاصرة الآخر — عن «تبعيَّته»[8] ويأسه. وفي كل الأحوال، فإن لا تاريخيته تتبدَّى بالأساس.

وأما رصد «الإبستمولوجي» خلال تضافره البنيوي مع «الأيديولوجي»، فإنه قد تكشَّف — عبر هذا البحث — عن كون الفكر، حتى في أقصى درجات تجريده، إنما يُعَد، لا سلطة مطلقة خارج التاريخ، وإنما انعكاسًا واعيًا لعلاقة الإنسان بعالمه. وإذن، فإنه ذو طابع تاريخي وإنساني معًا، ومن هنا فإن قابليته للتجاوز ليست ممكنةً فقط، بل إنها لازمة. ومن حسن الطالع أن هذا الإجراء المنهجي يتأدَّى — تبعًا لذلك — إلى قهر الطابع السلبي للعقل العربي، وذلك من حيث إن «تراث الذات» و«معاصرة الآخر» يستحيلان من كونهما سلطات مطلقة خارج الزمان والمكان، ليس لهذا العقل بإزائها إلا التبعية والخضوع إلى كونهما مجردَ لحظات ينبغي استدماجها — من خلال الفاعلية الخلاقة للعقل — في «حاضر الذات»، الذي هو نقطة البدء لأي تفكير حق.

وقد يتبدَّى هذا الإجراء المنهجي، عند قراءة الأنساق الكلامية، عن أن كافة الصياغات العقائدية (شيعية، أشعرية، معتزلية ... إلخ) يتعذر فهمها، على نحو حقيقي، بمعزل عن إطار أيديولوجي معيَّن. ومن المثير أن تصوُّرًا بلغ الغايةَ في التجريد؛ أعني تصور «الله»، يُفلت أيضًا من هذا المصير. فإن تباين تصور «الله» — منزهًا عن الصفات أو موصوفًا بها إلى حدٍّ ما أو إلى حدِّ التجسيم — لا يجد تفسيره إلا في الانتماء إلى إطار أيديولوجي معين؛ فإذ يرتبط التنزيه المعتزلي بأيديولوجيا أدنى إلى أن تكون «ليبرالية»، إن جاز هذا التعبير المعاصر، فإن الوصف الأشعري يرتبط بأيديولوجيا أدنى إلى أن تكون «تسلُّطية»، وأمَّا التجسيم عند بعض الشيعة الغلاة فإنه يرتبط — جوهريًّا — بأيديولوجيا هيمنة الإمام. وهكذا بدا وكأن الله، حقًّا، مرآة العصر تعكس ما يعانيه الإنسان، أو حتى ما يريده على قول هيجل.

وبدوره، فإن مفهوم «النبوة» قد تباينَت صياغته في كافة الأنساق الكلامية بدءًا من تباين الرؤى الأيديولوجية المهيمنة على هذه الأنساق لا شك. فإن تبدَّت الأيديولوجيا

[8] ليس أكثر من حديث السلفيِّين في مصر عن أخطار الغزو الثقافي. والحق أن ثمة غزوًا بالفعل، ولكنه لا يرتبط فقط بممارسة عدائية من الآخر، بل — والأهم — أنه يرتبط بهيمنة نهج تفكيري معين، يُعَد — وتلك مفارقة — النهجَ المؤسس للرؤية السلفية نفسها؛ وأعني من حيث هو نهج «لا تاريخي» في الحالَين.

الأشعرية أدنى إلى أن تكون «تسلطية»، لا مكان فيها إلا لهيمنة المطلق «إلهًا في المجرد وحاكمًا في المتعين»، فإن النبوة باتت — تبعًا لذلك — لا تُفهم إلا على نحو مطلق؛ أي بوصفها تتعلق «بالإلهي» فقط، ودون أدنى اعتبار «للإنساني». وعلى النقيض، فإن اعتبار «الإنساني» في النبوة قد ارتبط عند المعتزلة بهيمنة أيديولوجيا أدنى إلى أن تكون ليبرالية. وإذن، فإن مجمل الصياغات العقائدية يستحيل فهمها حقًّا — من حيث هي أبنية إبستمولوجية — إلا خلال تضافرها البنيوي مع إطاراتها الأيديولوجية. وعلى هذا، فإنَّ هذه الصياغات تُعَد — مهما تجرَّدَت — ذات طابع تاريخي وإنساني معًا، ومن هنا فإن قابليتها للتجاوز ليست أبدًا موضعَ إنكار. وهكذا، فإنَّ لكل «عصر» الحقَّ في أن تكون له قراءته، بل وصياغته لمجمل التصورات العقائدية، ما دامت مقاصدُه الأساسية لم تتحقق من خلال قراءات أو صياغات قديمة.

وإذا كانت القابلية للتجاوز تستحيل تمامًا دون الإقرار بالمضمون التاريخي والإنساني — ولو عبر محاولة إلغائه[9] — لكل قراءة أو صياغة قديمة، فإن ذلك يعني أن إجلاء «التاريخي» و«الإنساني» — وغيابهما يمثِّل جوهر الأزمة الحضارية الراهنة — إنما يتحقق بالكشف عن المضمون الحقيقي لكل قراءة أو صياغة تراثية سابقة. وهكذا تتأكَّد مفارقة «التجديد» في أنه يكون انبثاقًا من أعمق أعماق «القديم»، وذلك مع التأكيد على أنه لا يكون من القديم «تكرارًا أو اجترارًا»، بل «استيعابًا واستدماجًا» له في اللحظة الراهنة، التي هي البداية الحقة لكل تفكير أصيل. وأخيرًا، فإنَّ الضرورة تقتضي أن أحذِّر مع هيجل من أن هذه «القضايا التي أسوقها ينبغي ألَّا يُنظرَ إليها على أنها آرائي الخاصة عن الموضوع»،[10] بل إنه الموضوع — بالأحرى — يعرض نفسه عبر «شخص» عاناه وكابده.

[9] فإن الصياغة العقائدية الأشعرية تتكشَّف — رغم محاولة إلغاء التاريخي والإنساني فيها — عن مضمون تاريخي وإنساني؛ وذلك من حيث إن محاولة الإلغاء نفسها لا تُفهم إلا في حدود تاريخية وإنسانية.

[10] هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، سبق ذكره، ص٨٦.


هنداوي